باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۵۴۷۸.

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷٫۳۴۲ الف ۸۸۵ ط ۱۳۰۷ مرجع ☐

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ـ ۱۲۸۱ ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: طهارت.

شرح پدیدآور:

کاتب: زین‌العابدین بن محمدشفیع تاریخ کتابت: ۱۳۰۷ ق.

محل نشر: [تهران] ناشر: — تاریخ نشر: —

صفحه‌شمار: ۵۶۸ ص.

مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۱٫۵ × ۳۴٫۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: حاج عماد تاریخ ثبت: تیر ۱۳۱۰

یادداشتها: مندرجات: ۱. کتاب الطهارة. ۲. رسالة فی التقیة. ۳. رسالة العدالة. ۴. رسالة فی قضاء عن المیت. ۵. رسالة فی قاعدة من ملک شیئاً ملک الاقرار به. ۶. فی المواسعة والمضایقة. ۷. رسالة فی نفی الضرر والضرار. ۸. خمس ۹. زکوة. ۱۰. صوم

موضوع(ها): ۱. فقه جعفری - قرن ۱۳ ق.

شناسه(های) افزوده: الف. زین‌العابدین بن محمدشفیع، ۱۳۰۷ ق. ب. عماد فهرستی، محمد مهدی، واقف. ج. عنوان.

فهرستنگار: محمدنصیر مقدم تاریخ فهرستنگاری: آذر ۵۶

صحافی
احمد البالام

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

نمبر ۲۳۷۷

کتابخانهٔ آستانهٔ قدس

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: طهارت — ع ج از رکن اول تا آخر کتاب صوم

مصنف / مؤلف: شیخ مرتضی انصاری

خطی / چاپی: سنگی نسخ طبع طهران

سال طبع یا تحریر: ۱۳۰۷ ق — عدد اوراق:

جزء کتب: فقه — شماره: ۵۱۲ — ۵۲۷۸

شماره عمومی: ۱۷۶۹ — شماره قبض: ۲۳۷۷

واقف: حاج عماد — تاریخ وقف: تیر ۱۳۱۰

طول: ۳۴ — عرض: ۲۱ — قیمت:

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

شماره ثبت: ۵۲۷۸
رده‌بندی دیویی: ۲۰۷
سرشناسه: انصاری، مرت...
عنوان قراردادی:
عنوان: طهارت.
شرح پدیدآور:
کاتب: زین العابدین ...
محل نشر: [تهران] ناشر
صفحه شمار: ۵۶۸ ص
زبان: عربی ابعاد:
روش تهیه: وقفی ✓ اهدا
واقف: حاج عماد
یادداشتها: مندرجات: ۱. کتا...
۴. رسالة فی قضاء عن المیت. ۵. ...
۶. فی الموار...
موضوع(ها):
۱. فقه جعفری - قرن ۱۳
شناسه(های) افزوده:
الف. زین العابدین بن ...
محمد مهدی، واقف. ج. ...
فهرستنگار: محمد نصیر مقدم

الركن الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين **الركن الأول في الماء المطلق** وهو من أوضح المفاهيم العرفية الآن تعريف المصنف قدس سره كغيره له بأنه ما يستحق إطلاق اسم الماء عليه من غير إضافة لأجل الإشارة إلى امتياز أفراده من أفراد غيره عند الاشتباه وأن المائز كون الملحوظ بإطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فنفسه أحيانا البيان الفرد لا لفتح الإطلاق ثم لو شك في تحقق الضابط المذكور للشك في الصدق أو المصداق فعلى الأصول وكله طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع شروط مفصلة في محالها ولو شك في شيء منها عمل على أصالة العدم بناء على عدم ثبوت عموم يرجع إليه بعد الإطلاق قوله ع في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر ولا عموم له من جهة حذف المتعلق لوروده في مقام الإهمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا يحكم عليه ويعطي ولا يعطى بل ولا من حيث كيفية التطهير بالماء لعدم سوقه لبيان ذلك نعم لو ثبت الأمر الأول أمكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مبينة عند العرف وهو عندهم بغلبة الماء على المحل القذر بحيث يزيل عين القذارة عن المحل القذر وأما طهارة الماء نفسه المتنجس النجسة بالاستهلاك فيه ففي عده تطهيرا في العرف تأمل هذا كله حكم الماء بحسب أصل الخلقة وأما حكمه باعتبار وقوع النجاسة فيه فتطهيره بعد أن ينقسم إلى ثلثة أقسام جار ومحقون وماء بئر وتثليث الأقسام إلا البئر عند القدماء واضح وأما عند غيرهم فباعتبار بعض الأحكام المختصة به بعد وقوع النجاسة فيه أما الجاري وهو السائل عن مادة لا النابع مطلقا ولا السائل كذلك خلافا في الأول لصريح شيخنا الشهيد الثاني ره وظ جماعة ممن جعل النابع مطلقا محكوما عليه بحكم الجاري مع حصر الماء في الأقسام الثلثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة أو لجريان الاصطلاح عليه وفيه أن الغلبة لا توجب مخالفة العرف واللغة خصوصا في مقام حصر الأقسام الثلثة وأما جريان الاصطلاح ففيه أن عبارات أكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط والسرائر والغنية والوسيلة والكافي والجمل والمعتبر وأكثر كتب العلامة والدروس ظاهرة بملاحظة عنوانهم واستدلالاتهم على دفع النجاسة ورفعها عن الجاري في اعتبار السيلان فلاحظ وأما ما ذكر من أن النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من المشهور فيحتمل أن يكون عندهم في حكم البئر وهو ظ المحقق حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بأن النابع ينجس بالملاقاة وجعله كاشف اللثام أوضح الاحتمالين وفي المقنعة كما في بيان انفعال القليل من الغدير النابع وتطهيره بالنزح وعدم انفعال الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن الآغا البهبهاني أن النابع الراكد عند الفقهاء في حكم البئر لكن الإنصاف أن دخول هذا القسم في الجاري أشبه بكلماتهم من دخوله في البئر وأبعد منهما كونه قسما ثالثا لكنه غير بعيد لخصوص أدلة أحكام الجاري عرفا ولغة بالسائل نعم لو ثبت حكم لذي المادة عموما تعين جريانه فيه كما أنه لو قلنا بدلالة صحيحة ابن بزيع الآتية في حكم ماء البئر على عدم انفعال مطلق ذي المادة بما عدا التغير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه بمجرد زوال التغير أو بامتزاجه بما يخرج من المادة وكذا لو ثبت طهارة ماء البئر أمكن إلحاق هذا الفرد به بالإجماع المركب وإن لم

يكن بئرا

لم يكن بئرا أما طهارته على تقدير النجاسة بالنزح فلم يثبت إلا الحاقه فيه وإن جزم به بعض المعاصرين تبعا عن الروض لكنه مستند في ذلك إلى عموم تعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع لا إلى عدم الفصل بينه وبين البئر وأما إلحاقه بمطلق السيلان ولو لا عن مادة فهو المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستندين إلى الصدق في الجاري على المياه الجارية عن ذوب الثلج إذا لم ينقطع في السنة ويرده أن الإطلاق مجاز لمشابهة تلك المياه بمياه الشطوط النابعة ولذا لا يطرد عرفا في كل ما تلبس بالجريان ولو كان قليلا للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المصب من الكوز وغيره من الآنية ولذا جعل في الأخبار ماء الحمام إذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع أنه جار من المادة حقيقة ومنه يظهر أن توصيف ماء الحمام في بعض أخباره بالجريان باعتبار المعنى اللغوي ثم أغرب بعض من انتصر لهذا القول حيث استدل برواية الميزابين الجاريين أحدهما بول والآخر ماء المطر بطرؤ التنجس لماء المطر بعد انقطاعه ثم لو شك في صدق الجاري لأجل الخلاف في كفاية مجرد النبع أو السيلان أو لخفاء صدق النبع المفسر عن جماعة بالخروج من عين عمل بعمومات أحكام القليل والكثير والبئر وقد يمنع شمول الأولين لأن المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فيبقى المشكوك تحت عمومات عدم الانفعال إلا بالتغير وكذا شمول الثالث لمنع صدق البئر أو انصرافه ولذا حكي في الحدائق عن والده عدم تطهير مثل هذه الآبار بالنزح بل بإلقاء الكر والأخير حسن مع الشك في الصدق أو الانصراف وعدم عموم صحيحة ابن بزيع الآتية لجواز تطهير كل ذي مادة بالنزح والأول تم حيث الإطلاق بل العموم في تلك الأدلة ولم يخرج منه إلا الفرد المتيقن من الجاري فهو الذي خص عند المش بأنه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد الملاقاة بل ادعي الإجماع على عدم الفرق صريحا في الغنية وشرح الجمل للقاضي وكالصريح في المعتبر وظاهرا كما عن ظ الخلاف وحواشي التحرير للمحقق الثاني ومصابيح العلامة الطباطبائي واستدل عليه تبعا للخلاف والمهذب بما دل على نفي البأس عن البول في الماء الجاري وبصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة بناء على أنه يشترط في الغسل بالماء المنفعل بالملاقاة ورود الماء على النجاسة وظ الصحيحة إيراد الثوب على الجاري وأن ماء الحمام بمنزلة الجاري فإنه ظ في خصوصية لمطلق الجاري على غيره وكذا قوله عليه السلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه وطعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لأن له مادة بناء على أن التعليل إما راجع إلى الفقرة الأولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة بما عدا التغير وأما راجع إلى الفقرة الثانية فيدل على أن كل ذي مادة متغير لو تقع نجاسته بزوال تغيره بتجدد الماء عليه من المادة بل بمطلق الزوال وهذا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة ولو عوضت هذه بظواهر انفعال الماء القليل لزم على تقدير التكافؤ الرجوع إلى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير الخ وخصوص المرسل المحكي عن نوادر الراوندي الماء الجاري لا ينجسه شيء وعن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين ع قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي المنجبر جميع ذلك بما عرفت مضافا إلى استصحاب الطهارة وقاعدتها وقد يضاف إلى ذلك أيضا عدم الخلاف فظاهر أنه لو طرح نوظهر الجاري المتغير بتكاثر الماء من المادة عليه والتابع تحتها لا يبلغ الكر غالبا والصحيح أن يبلغه لا يحكى كما لا يخفى وفي أكثر هذه الوجوه نظر لقصورها دلالة أو سندا ولو لا الإجماعات المعتضدة بالشهرة أما أخبار نفي البأس عن البول في الجاري فلورودها في حكم البول في الماء لا الماء بعد البول بل الرواية ساكتة عنه كما أن قوله ع في بعض هذه الأخبار بعد قوله لا بأس أن يبول الرجل في الماء الجاري وكره أن يبول في الماء الراكد لا ينافي انقسام الماء الراكد الذي يبال فيه إلى ما ينفعل وإلى ما لا ينفعل والإنصاف أن الظ من الماء الجاري والراكد في هذه الأخبار ما لا ينفعل وأن الحكم بالكراهة بعد فرض عدم انفعالهما نعم لو تمسك برواية سماعة عن الماء الجاري يبال فيه قال لا بأس به لم يخل من وجه بناء على ظهورها في السؤال عن الماء لا عن البول فيه فتأمل وأما صحيحة ابن سرحان أن ماء الحمام بمنزلة الجاري فهي على خلاف المطلب أدل بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام ولو بضميمة ما في الحياض كرا لأن مقتضى التنزيل تساوي الشيئين في الحكم نعم لو قيل أن ماء الحمام بعد تقييده بالكرية نازل منزلة مطلق الجاري ثبت به المطلوب لكنه خلاف ظ الإطلاق في اللفظ ودليل اشتراط الكرية في ماء الحمام لا يوجب ملاحظة التقييد فيه في هذا التنزيل بل لا وقع للتنزيل بعد أخذ الكرية فيه مكانه فإن الكر بمنزلة الجاري في الانصاف فحمل الرواية بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام على تنزيله بمنزلة الجاري في تجدد الماء النظيف منه تدريجا فيرتفع القذارة المتوهمة من ملاقاة بعضه للنجاسة فإن الماء الراكد ولو كان كرا مورد لتوهم استقرار القذارة المتوهمة من الملاقاة فيه فهذا التنزيل لدفع ما في النفس من الاستقذار الناشئ من ملاقاة النجاسات فليس الكلام مسوقا لبيان حكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه وعدمه ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال برواية ابن أبي يعفور المرسلة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا فإن السؤال فيها عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي وشبهه فيه أما رفع القذارة المتوهمة منه من الملاقاة وأما دفع القذارة الشرعية واعتصامه عن الانفعال فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في آية التطهير وآية

نظهيره به لا رفع النجاسة المتحققة واما ما ذكره بعض الفحول من ان المراد الرفع وبعلم حكم السؤال عن الدفع من الفحوى فمما يأباه الذوق السليم مع ان رفع النجاسة المتحققة في بعض النهر او بعض ماء الحمام لا يكون باي بعض وعلى اي وجه على ما هو ظاهر عموم الرواية بخلاف دفعها فان كل بعض منه معتصم بالبعض الاخر ومنه يظهر ان الرواية تدل على خلاف المطلوب حيث ان ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة فيدل على اعتبار كثرته في اعتصامه وايضا فمقتضى المماثلة المساواة من الطرفين ومن المعلوم ان رفع النجاسة المتحققة في ماء الحمام لا يكون الا بالمادة البالغة كرا فمقتضى المماثلة اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه هذا مع ما عرفت من بطلان العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاص لفظ النهر بالنابع ثم في شموله لما دون الكر تأملا او منعا واما صحيحة ابن بزيع فيحتمل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتب مستند الى المادة فيكون كما ذكره شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل لازم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمتك دعوى ظهوره في الرجوع الى ما ذكر في الاستدلال عرية عن الشاهد واما ما ذكر من طريق تطهير الجاري اذا تنجس فهو شيء لم يذكره عدا من نص على عدم انفعال القليل من الجاري بالملاقاة فلا يكون منه حجة على من خالفهم نعم قد ذكره في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كرية الطاهر الغالب على المتنجس المتغير ولو بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده في تحقق الكثرة في الجاري بلوغه مع ما في المادة كرا لكن عليه ان يراعي ما يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء او كون العالي كرا ولما صحيحة ابن مسلم فالاستدلال بها مبني على الفرق بين الورودين وبأتي الاشكال فيه مع انها على تقدير التسليم كالمحكي عن النوادر والدعائم والرضوي معارضة بالاطلاقات وادلة اناطة الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل بخلاف تقييد الماء بغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام فانه اخراج للفرد المتعارف ودعوى ان الخارج عن اطلاق الاول هو الجاري القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري او عن تلك الاطلاقات مدفوعة بان الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة في مثل قوله عليه السلام بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون المقسم في هذه الادلة هو الماء الراكد وهذا بعيد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المنصف هذا مضافا الى شهادة الاعتبار بان المناط في عدم تأثير النجاسة في الماء هي غلبة الماء واستهلاكه لها والنبع عن مادة لا مدخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة حكم المطر ثم واما ما ذكر من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء وانه المرجع بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال من مقتضيات نفس الملاقاة وكون الجريان كالكرية عاصما مانعا عن تأثير النجاسة لكن فيه تأمل من ظهور قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ في ان الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج من ذلك الراكد حيث دلت الادلة الكثيرة على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه ومن ضعف لو ان ينجب العمل بمقتضى دلالة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلا للانفعال بالملاقاة الا اذا كان كرا فان الكرية توجب عاصميته فبظهر عدم التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد قدس سره قال في الدروس ولا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام النبع انتهى ولم يتضح لمن تأخر عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعا فيحتمل ان يحترز به عن العيون التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف وان يحترز به عن مثل الابار حيث انها تنبع حتى تعلو الماء الى مقابل النبع فيقف فاذا نقص منه اخذ في النبع وان يحترز به عما ينقطع زمانا لعارض من سد المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين ملاقاة النجاسة وان يحترز به عن العيون الضعاف التي يترشح انا فانا بحيث لا يتصل نبعه والقابل للارادة والمحتاج الى البيان هو الاحتمال الثاني فيكون العيون الراكدة عنده غير ملحقة بالجاري ويكون الجريان فعلا معتبرا وهو الحق على تقدير عدم اعتبار الكرية لانه المتيقن من الادلة السابقة ومن معقد الشهرة والاجماعات المتقدمة لما عرفت ان الجاري عندهم هو السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع عم الحكم لمطلق ذي المادة بشرط اتصاله بها وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء اثر عين النجاسة ولو في ضمن متنجس على ما هو الغالب من تغير الجزء البعيد من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل ولو لم يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء المتلون من الدم ونحوه عدم شمول الاخبار لذلك واختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فغيرته ولو بالواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء باثر النجاسة لا تغيره بعين النجاسة الواقعة للماء كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب ولحدوث عين النجاسة اثر المتنجس فانه لا يوجب الانفعال لظهور الادلة في الاختصاص فان نجاسة الشيء في قوله عليه السلام لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان المتنجس انما ينجس ما يلاقيه بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك مثل قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه او طعمه فينزح حتى يطيب الطعم فرينة على ارادة نجس العين من المحصول وظ المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير

وبقي احد اوصاف المضاف لم يطهر واستفيد من ذلك حكمهم بان المتغير بالمتنجس ينجس وفي الاستفادة تأمل لكن هذا القول منه عن الشيء وكيف كان فيكفي في الحكم بالطهارة اصالة عدم الانفعال ولو عورضت في بعض الموارد كما اذا القي ما يعلم متنجسية الماء باصالة بقاء نجاسة المستجمع بعد التساقط الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء المتنجس المتمم كرا بطاهر ثم ان الانفعال بالاستيلاء على احد اوصافه المعهودة في النص والفتوى وهي الطعم والريح واللون مما لا ريب ولا خلاف فيه والاخبار بالاولين متواترة وفي الثالث مستفيضة وان تأمل فيه بعض لعدم عثوره فيه على خبر صحيح وفيه ان غير الصحيح قد يبلغ بالجبر مرتبة الصحيح فيكفي ما تقدم من دعائم الاسلام مضافا الى الخبر في الصحيح المحكي عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبد الله عليه السلام اسأله فابتدأني فقال ان شئت فاسأل يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت قال قلت اخبرني جعلت فداك وساق السائل الى ان قال جئت تسألني عن الماء الراكد الغدير يكون فيه الجيفة اتوضأ منه اولا قال نعم توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت تسألني عن الماء الراكد من البئر قال فما لم يكن فيه تغير او ريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل من الجيفة وفي رواية العلاء بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وليس فيه الا محمد بن سنان وقد ذكر بعض المتأخرين تغير ابن الاعتماد على رواية مثله ورواية الاحول لعمه صفوان الذي لا يروي الا عن ثقة مع انجبار الضعف على تقديره بالاجماعات المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق التغير ففي رواية ابي بصير عن الماء النقيع يبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم يتغير بابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان انكفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وغيرها الا ان الظاهر منها ومن غيرها وقوع الاستثناء عما يلاقي الماء لا عن كل شيء فان الظاهر المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة من قول القائل هذا ينجس الماء او الثوب حصول ذلك بالملاقاة ولذا لم يحتمل احد في مفهوم اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة ولو خرج بعض الجيفة عن الماء وعلم استناد التغير الى المجموع الداخل والخارج فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في استناده الى خصوص احدهما فالاصل الطهارة ولا عبرة بغير الاوصاف الثلاثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم المستثنى منه لبيان الثلاثة او بعضها ولو تغير ما لا ينفعل بالملاقاة كالسطح العالي المتغير بسبب وقوع النجاسة المغيرة في السافل ففي انفعاله للعموم وعدمه لان الظاهر ان التغير انما ينجس ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكأنه تغير بالمجاورة وجهان اقواهما الاول بناء على صدق الماء الواحد على المجموع وعدم انفعال العالي بملاقاة السافل للنجاسة انما هو بالاجماع فتأمل ثم اعلم ان المراد من صفة الماء المتغيرة اعم من صفته نوعا اعني اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء وان كانت طبيعته خالية عنها او عن بعضها لكن المراد بالصفات انها الطبيعية مقابل العارضة له ومن صفته صنفية كماء النفط والزاج والكبريت ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا استحمرته بسبب ملاقاة عين النجاسة وصار مائلا فالاظهر نجاسته لحصول التغير عرفا فان هذه الصفات صفات النجاسة الواقعة فيه كالبول الصافي مثلا خلافا للبعض فلم يعتد بالصفات العارضية للماء فرق لها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى ينجس ووجودها لا يمنع من تنجس الماء بالنجاسة اذا كانت مغيرة له لولا هذه الصفات كما سيأتي والاظهر عندنا ان المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة فيه الموجب للتغير لا الاستقذار وان كان بازالة الصفات العارضة والاناطة بادارة تغير ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارض فيه كما لو فرضت مثل الحناء الذي لونه اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها ومن ذلك ما لو وقع على لون فاحدث لونا اخر كما اذا وقع لون الزرقة على الصفرة فيصير اخضر فان هذا المحسوس هي الزرقة القائمة بجسم اصفر ومن هذا القبيل الصفرة الحاصلة للماء من قليل الدم فان لوني الحمرة والبياض اذا تركب كل منهما بالآخر فحدثت الصفرة لا لاستهلاك حصل من الطرفين توضيح ذلك ان الماء اذا خالف النجاسة في نوع اللون او شخصه فتلونه بلونها ليس باستقلال نفس العرض منها اليه وانما هو تبدل انتشار اجزاء ذي اللون في الماء فنرى تلك الاجزاء كالمتصل الواحد فيحصل التأثير والتأثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبة اللون فيه والحاصل من تأثير الاخر ليس الا التخفيف في اللون الغالب لاجل الاستهلاك فان كان الغالب للماء فهو طاهر وان كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل الاستهلاك من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين وانا ابيت عن صدق الاستهلاك من الطرفين تسميه تأثيرا وتأثرا واما اذا تساويا في اللون نوعا وشخصا فلا يحصل استهلاك اصلا فان زيادة اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تقويا ولا في البياض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه ولا معنى لاستهلاك الاجزاء المساوية له في اللون ثم المساواة بينهما قد يكون من جهة عدم اللون العرضي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين للون وان كان الجسم لا يخلو عن لون ولو باعتبار الاجزاء الترابية الواقعة في الماء وقد يكون من جهة ثبوت اللون العرضي المساوي للون الاخر سواء كان

اللون فيهما او في احدهما بحسب اصل الخلقة او لعروض عارض وحكم هذه الصور انه ان قلنا ان المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة له بحيث
يتأثر الماء فعلا فلا نزاع فيها انه الحقيقي لا بد منه عقلا لتخص الحكم بالنجاسة بالصورة الاولى اعني الاستهلاك المطلق للماء وان قلنا ان
المناط تأثر الماء فعلا بالنجاسة وذهاب صفته السابقة سواء اثر هو ايضا في النجاسة وذهب بصفته السابقة كالحمرة والصفرة في المثالين
السابقين ام بقيت عنها واما البقاء الحقيقي فغير ممكن لحصول الضعف فيها لا محالة لحقت الصورة الثانية اعني الاستهلاك من الطرفين بالاولى
وان قلنا ان المناط تأثر الماء عن النجاسة بالقوة بمعنى كونه بحيث لو خالف لونه لون النجاسة لاستهلكته وعلم المخالفة بين اللونين تارة
لعدم اللون لهما واخرى لتوافق اللونين عم الحكم الصورة الثالثة بقسميها واما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني محسوس لكنه
مستور فلم يفهم محصله فان الجسم الواحد لا يتصف بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا يعتبر
التغير التقديري بأقسامه المتقدمة اعني ما لو كان النجاسة فاقدة لو كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تأثيرها ذاتية كما
كماء الزاج والكبريت وعرضية كالمصبوغ بطاهر احمر وهذا هو ظاهر كل من اطلق التغير خلافا للمنتهى وعجبت للفهما لو وافقت النجاسة الماء
في صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو المتغير انتهى
ولعل الوجه في ذلك ما اختاره في موضع آخر من ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة
تامة للتغير لا مانع منه الا سبق الماء بعلة اخرى لم يتخلف المؤثر لقصور الماء عن التأثر لا لنقص في المؤثر فيحصل النجاسة وفيه اولا منع
كون التغير كاشفا وظاهر الاخبار كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهرة في اعتبار النجاسة
من حيث الكمية لكن الظاهر منها بعد التأمل ارادة الغلبة من حيث الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة الا مع
استهلاك الماء وخروجه عن حقيقته لكثرة النجاسة ولم يقل به احد وثانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه غير التغير المفقود
بالفرض ثم ان ظاهر العبارة صيرورة النجاسة كالماء في كيفيته الاصلية الغالبة فيها من عدم الوصف لا صيرورة الماء كالنجاسة في وجود الصفة
الثابتة لها غالبا فلا وجه لما اورده عليه جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وقعت نجاسة مسلوبة الصفات الا ان موافقة النجاسة
الماء في الصفات صادق على نحو الماء المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضي ثبوت التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب
التقدير لان التغير هنا تحقيقي غاية الامر انه مستور عن الحس انتهى ولا يخفى عدم صدق العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى
على العارف المتأمل ثم الظاهر من جامع المقاصد انه لا ينبغي التأمل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير ادعاء
من كون التغير تحقيقيا مستورا وحكي نحوه عن الشيخ والمعالم وسبقهم اليه الشهيد قده في البيان قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور
التغير فيه يكفي التقدير وعن الحدائق انه قطع به متأخرو الاصحاب من غير خلاف معروف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح اما اذا كانت
النجاسة موافقة في صفة الاصلية كما في المياه الزاجية والكبريتية او العارضة كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء ينجس قطعا
لظهور وصف النجاسة عليه حقيقة بل تحقق انه لا بد ان تؤثر النجاسة فيه اشتداد التحقق التغير حسا انتهى **اقول** لا خفاء في امتناع
تلون محل واحد شخصي بلونين وقد عرفت ان تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تأثيرها فيه فعلا وانه لو فرض مائعان جسمان متساويين
في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الآخر بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين لون كل منهما قائم بنفسه غير مؤثر في الآخر لامتناع الترجيح
بلا مرجح فلا اجد معنى لظهور وصف النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استتاره عن الحس ولا لما ذكر من انه لا بد من تأثير النجاسة
اشتدادا في لون الماء الموافق له وقد مثلنا لك ان زيادة اللبن على اللبن لا تؤثر في بياضه ولاجل ما ذكرنا اعترف العلامة والشهيد قدهما
فيما تقدم من كلامهما بان التغير هنا تقديري ثم الفرق بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ومحكي حاشية الشرائع بل جزم في الروض
بعدمه وهو الظاهر لاشتراكهما في كون التغير الفعلي معلقا فغاية الامر توقف في احدهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على انتفاء المانع بل الظاهر
كونه من قبيل الثاني في كليهما لان الماء وان كان فاقدا للصفتين فكالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا ولذا قد يستهلك الفاقد
الواجد ويسلبه صفته فيقال انه صار بصفة ما استهلكته فالتأثير يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق عليه مسامحة عدم الصفة
ويتلو الفرق المذكور في الاشكال بل الضعف ما عن المحقق الخوانساري في المشارق من الفرق في صورة وجدان الماء للصفة المانعة بين كونها
اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وكونها عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول ولعله يعتبر استيلاء النجاسة
على اوصاف الماء الاصلية ولو من حيث الصنف لا من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما والشخص ثم ان بعض من اعترف بعدم تحقق التغير
الصنعي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير للماء اختار الحاقه به في الحكم وبنى على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة
الطارية له بتغير عن صفته الاصلية ومرجعه الى كفاية كمال التأثير في النجاسة وان قصر الماء عن التأثر لمانع فيه فيلها وذكر لذلك وجوها

تذكرها

تذكرها ملخصا مع الجواب عنها **الاول** ان التأثير المفقود المذكور لا يكون الا مع النجاسة صالح للتغير لو فرض فيه وهذا الاثر يجب ازالته
في تطهير الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد به اخبار البئر فهو مؤثر في التنجيس ايضا وفيه ان المتيقن من ادلة الانفعال
الاثر المغير فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التأثير فيرجع في حكمه الى الاصول ومقتضاها الحكم بعدم النجاسة مع الشك في
حدوثها بسبب هذا الاثر وبقائها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يرتفع ذلك الاثر مع انه قد يمنع وجوب ازالته لمنع الاستصحاب في مثله
لقيام الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس ملاقاة للكر **الثاني** انه لو زالت الصفة ولا بالنجاسة ثم ورد عليه الطاهر
المغير لو لا سبق النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذا العكس لانا نعلم ان زوالها بالطاهر او لا لا يوجب قوة للماء لو لم يوجب ضعفا وفيه
العلم بذلك لا وجه له اذ لا يبعد ان يكون المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب للتنفر والاستقذار فاذا قهر الماء النجاسة ولم يظهر
اثرها ولو من جهة صفته التخصيصية بقي على الطهارة **الثالث** انه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث يستند تغيره اليهما معا وكان
النجس بنفسه صالحا للتغير فهذا الماء نجس قطعا ولا وجه لذلك الا وقوع ما هو صالح لتغيره وفيه امكان منع نجاسته ولا سند للقطع
بها بعد ظهور الادلة في استناد التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا نجاسته فغاية الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي
وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه لمقايسته عليه بعد تسليم الحكم في الاصل **الرابع** انه لو فرض وقوع نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع
نجاسة مغيرة عنها الى اخرى فالماء نجس يقينا ولا وجه له مع كون التغير الثاني غير مستند حقيقة الى التغير المعتبر لو جاء زالته في التطهير والمفروض
ان النجاسة الثانية لم تغير صفة الماء المذكور في النص والفتوى ولذا لا يكفي اعادة الصفة الاولى لو فرض امكانها فتعين اعتبار الصفة الذاتية
للماء وتقدير وقوع النجاسة حال وجودها ان وردت حال زوالها وجعل توارد المغير بمنزلة توارد الناقض فاذا توارد طاهر ونجس
اثر النجس اثره وهو المطلوب وفيه ان المعتبر في نجاسة الماء وجود اثر النجاسة فيه فعلا فلا يضر تبادل افراد الاثر ولا يعتبر في النجاسة كونها
المزيلة لصفة الماء كما يشهد به قولهم ع واذا غلب لون الماء لون البول فيبقى الكلام بناء على ان النجس لا ينجس في ان نجاسة الماء بهذا المغير
الفعلي ام بالتغير الاول والزائل الظاهر هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فعلا ولا دخل له فيما نحن فيه
الخامس انه لو تغير الماء بطاهر احمر ثم بالدم ثم صفى الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم فان الماء نجس قطعا ولا وجه له الا ما قلنا العكس بقاء
عين النجاسة حين ظهور صفتها وعدم تجدد تأثيرها في الماء فيلزم الحكم بتنجسها من حين وقوعها وفيه منع اعتبار كون حدوث التغير حين
وجود العين **السادس** انه لو القي بالماء طاهر احمر حتى استعد لان يحمر بقليل من الدم فالقي فيه فتغير فلا سبيل الى الحكم بنجاسته كما هو
الظاهر فنعلم ان الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث الطوارئ فلا عبرة بتغيره باعداد الطوارئ ولا بعدمه لمنعها وفيه منع عدم انفعال
الماء المذكور ولا مخرج له عن عموم ما التغير الا استبعاد كون هذا القليل مؤثرا ولا عبرة به كاستبعاد كون كثير من النجاسة المسلوبة الصفة
غير مؤثر فلعل المناط عند الشارع تأثر الماء فعلا بصفة النجاسة الموجب للاستقذار وتنفر الطباع كما ان اصل النجاسة في الاعيان غالبا لاجل
الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلاث كما استفيد من مجموع اخبار الباب كذلك المحصل منها بعد الجمع بينها ان المعتبر ظهور
الماء غلبة على النجاسة على الماء بحيث يظهر اثرها عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى الاصل والعموم **الثامن** انه كما لا يعتبر في النجاسة
الا صفاتها الاصلية المستندة اليها لا صفاتها العارضة المستندة الى غيرها وان كانت هي الموجودة بالفعل فلا تكون معتبرة في
صفات الماء ايضا لدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها الذاتية ولو بالخصوص شخصها في
مقابل صفة الطاهر الممازج معها كالبول الواقع فيه شيء من الزعفران او المغرة والمراد بلون الماء ايضا هذا وح فاذا كان في النجاسة مانع
من تأثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في العذرة مسك يمنع من ظهور العفونة في الماء او كان في الماء ما يمنع من تأثره بلون
الاصلي من النجاسة كما في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا دليل على التقدير في الموضعين ودلالة الاضافة على اعتبار الحيثية
في الموضعين وظهور الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة انما ينفع في ثبوت النجاسة مع استناد التأثير والتأثر الفعليين اليهما
لا في ثبوتها مع صلاحيتهما للتأثير والتأثر ولو قدر عدم الطاري ومن هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء و
استظهار الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلوبه بعد ظهورها في تأثر الماء فعلا المفقود فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجه تاسع
ذكره ثالث الاوجه التسعة طوينا ذكرها للعلم بجوابه من جوابه ما تأخر عنه ويطهر المتغير بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادته عليه
متدافعا حتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولا يكفي مجرد الزوال في نظر كل من اعتبر كظاهر الكتاب تدافع
الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر وكره واحتمال ذكر التدافع والتكاثر في كلماتهم لكونه اسهل
اسباب زوال التغير واغلبها في الجاري والا فيطهر بمجرد زوال التغير لاتصاله بالمادة في غاية البعد عن الفتوى المذكورة في كلمات

العلماء بل المتبرح التغير كما في اللمعة والجعفرية وانه يطهر بزوال التغير مع ان الاستدلال عليه في المعتبر والتذكرة بان مع زوال التغير بغلبة الجاري ولا يقبل الطارى لا نفعال والمتغير مستهلك فيه يظهر صريح في عدم كفاية الزوال واليه يرجع استدلال الشيخ ايضا في الخلاف على طهارة المتغير ازال تغيره بالقاء الكر عليه كما سيجيء والقول بكفاية مجرد زوال التغير لم يعرف ممن تقدم على الشهيد في اللمعة نعم ربما يلزم العلامة حيث اكتفى في تطهير النجس القليل بمجرد اتصاله بالكر وقد وافق الشهيد الثاني والشهيد الثاني وجماعة ما لكفاية اتصال النجس بما لا ينفعل كالمادة والكر وما المطر وعدم اعتبار الامتزاج كما سيجيء في تطهير القليل واما للاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار الامتزاج لحصوله ما دل في المقام على كفاية وجود المادة في النابع بعد زوال التغير مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على كون ذهاب الريح والطعم علة غائية للنزح لكونه حتى تعليلية او للانتهاء مع استظهار كون مدخولها علة غائية مثل قولك تب النظر في العبادة التي تفهمها فيدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا انضم بناء من المرئي الى كل ذي مادة بمقتضى النص على علية المادة دل على ان كل ذي مادة يطهر بزوال التغير ويؤيده اطلاق قوله ع ماء الحمام كماء النهر الى كل ذي مادة يطهر بعضه بعضا حيث ان ظاهره ان وجود بعضه يرفع خبث الاخر ولو لم يحصل الامتزاج خرج صورة وجود التغير فيما دل على كفاية اتصال ماء المطر بالماء المنفعل مثل قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري وفي الجميع نظر لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل بما لا ينفعل بل قد يقال بعدم كفايته هنا وان قلنا بها في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر او مساواته المفقودان في المقام مع اعتبار التدافع وتكاثر الماء واما الصحيحة فلبنائها ظاهرة في رجوع التعليل للمادة الى الفقرة الاخيرة ولا في كون حتى تعليلية او داخلة على العلة الغائية بل الظاهر منها كون الذهاب بالنزح الموجب لتدافع الماء من المادة لزوال التغيرة واما رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بالمركوز في الاذهان في كيفية اختلاط المطهر بالنجس واستهلاكه له واما المرسلة فلا تدل الا على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجيء انشاء الله فظهر من ذلك ان الاقوى ما هو المشهور بين من تقدم على الشهيد قده ثم انه لا يعتبر فيما يمتزج من المادة مع المتغير كونه كرا بناء على اشتراط الكر في المستهلك بما لا ينفعل وعدم كفاية ذلك كما هو ظ الدليل المتقدم عن المعتبر والتذكرة نعم على قول العلامة قده من اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير باقل من الكر فان خرج من المادة ما يعلم به كون الممتزج جزء امن كر جامع لشرايط الاعتصام من تساوي السطوح على القول باعتباره في اعتصام الكر حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج وان علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من كاشف اللثام انه لا بد على القول بالامتزاج الصبر الى ان يخرج الكر من المادة ويمتزج فحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية ملاقات الكثير يحكم بعد خروج الكر بالطهارة من اول زمان الخروج والاتصال وفيه ما عرفت من ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج والاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا بكونه جاريا كالجاري فان تغير بعضه طهر بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه وزال التغير من قبل نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة وعلى القول الاخر فهل يكفي مجرد وجود المادة وان لم يخرج منها شئ ظاهر الاستدلال بالصحيح المتقدمة ذلك ويجب عليه طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير لكنك عرفت حال الصحيحة نعم على المختار لو نزح من النابع حتى قل ماؤه فخرج من المنبع ما استهلك به تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج بما لا ينفعل واستهلاك المتغير فيه لكن سيجيء من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بفوة كالفوارة وكونه رشحا وسيجيء في تطهير القليل انشاء الله ويلحق به اى الجاري في عدم انفعال القليل منه ماء الحمام وهو المختص به اختصاصا معهودا لا يجمع انحاء الاختصاص والملابسة المسوغة للاضافة فلا عموم في الاختصاص وان عم الطرفان والمراد به ما في حياضه المصرفة في الغسل المستمدة من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الجاري ورواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شئ لكن يجب تقييده برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وليس في سنده سوى ابن حبيب المرمي بالجهالة لكن الظ انه بكر بن محمد بن حبيب الذي ظ المحكي عن النجاشي وصريح الخلاصة انه من علماء الامامية وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة مع ان في المطر بن صفوان بن يحيى والمضمون مجبور بالعمل وموافق للرضوي فينهض لتقييد الصحيحة وغيرها مع ان في تنزيله منزلة الجاري دون الكر اشارة الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على احتياجه في الاعتصام الى المادة ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق لغلبة الكرية في مادته حتى في اولها او فيما شرح الناس من الحياض الصغار وتشبيهه بمطلق الجاري لا يقتضي الغاء الكرية في مادته كما قيل لان الغالب في الجاري ايضا بلوغ مع مادته كرا ولو فرض نقصان مادته عن الكر عند فرض انقطاعه خرج عن افراد المشبه به فتم هذا كله مع ان في رواية ابن

ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اشارة بل دلالة على ان العاصم له هي الكثرة لا مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج بها عن قاعدة انفعال القليل بالملاقاة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه ويرجع في مثله الى اصالة الطهارة وعموما لها الآن التقييد في اخبار الحمام اقوى لكون الاطلاق فيها اضعف وقد يكون لها مرجحات لا يخفى على المنصف الا انه قد يقال بعد التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء دون مثل المقام وفيه ان الكلام في انفعال الموجود في الحوض الصغير بورود النجاسة عليه لا فيما يرد عليه ثم انه لم يعلم مصرح من الاصحاب بعدم اعتبار كرية المجموع وانما نسب ذلك الى اطلاق ما يظهر من استدلال الفاضلين بلزوم الحرج الظاهر في كون الحكم رخصة مع قيام مقتضى المنع ومن افراد الكل له عنوانا مستقلا لا نصوص عقيب الجاري كما في ط وغيره من ان لخصوصيته على غيره ولا يكون الا بالغاء الكرية فيه ولكن الاطلاقات كالاخبار المنزلة على النقاوة والافراد بالعنوان لمتابعة النص كما في افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيها مع احتمال الفرق بينه وبين غيره من الراكد بما سيجيء باعتبار الكرية في المادة ولا دلالة لنفي الاستدلال بالحرج بعد تصريح المستدل باعتبار كرية المادة كالعلامة في تحرير المحقق قده بعد اعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا يلزم منه مخالفة ادلة انفعال القليل كما لو فرض عدمها في الحمام مع المادة فما واحد لتساوي السطحين او قلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر تساوي اتصال الماء بعضه ببعض اما مع كرية المادة فلا ضير في الخروج عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حين حال اتصاله بالمادة على وجه لا يوجب الاتحاد لانه كالمتيقن من اطلاق النص والفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معه عرفا ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد ولعل هذه المزية هي الخصوصية الداعية لافرادهم ماء الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يخدشه ان ظ بعض كشارح شرح علي ما سيجيء في مسئلة الكر الاتفاق على اعتصام القليل بالعالي الكثير مط فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في كره والمنتهى مع تصريحه باعتبار الكرية في مادة الحمام استشكل في الحاق غير ماء الحمام به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على اعتصام الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي واردا عليه بميزاب وشبهه كما هو الغالب في مادة الحمام ثم ان العلامة في تذكرة اعتبر زيادة المادة على الكر ولعله لاعتباره ذلك في تطهيرها للحوض الصغير عند تنجسه صرح به الشهيد والمحقق الثانيان والاولى ان يعرف وجها لاعتبارها في الاعتصام الا ان يؤول الكلام بارادة الكر فما زاد كما في قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين وفي الرضوي وكل غدير فيه من الماء اكثر من كر لم ينجسه شئ ويشهد بذلك تعبيره بنظير ذلك في الجاري فراجع وط تطهير ما في الحوض لا يمتاز عن غيره انه لا خصوصية هنا وما يتخيل من استفادة ذلك من قوله ع في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ففيه مع ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره ودلالة بظهورها في الدفع ان المطهر للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الاخر وانما هو امتزاجه به فيلزم ذلك في ماء الحمام وهذه ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان ظ الرواية كون وجود البعض مطهرا لا للتطهير هنا يراد به العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو ما نجسه اى الجاري بل مطلق الماء وانما ذكره في ذيل الجاري لمناسبة التغير طاهر غيره عن احد اوصافه الثلثة او غيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ضرورة من العامة والخاصة ما دام اطلاق الاسم عليه باقيا بلا خلاف منا وان اوهم نسبة الحكم في الذكرى الى الشهرة وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرها في غيرهما وصريح غيرهما عدم العبرة بالتغير ولذا ادعى في الغنية والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسئلة لا ناطة الحكم بالاسم فلا وجه لما حكى عن المشارق من الاشكال والاحتياط في التطهير بالماء المتغيرة ولعل وجهه ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير بهول الدواب وللرضوي كل ماء مضاف او مضاف اليه فلا يجوز التطهير به مثل ماء الورد وماء الرياحين والعصير والخل وماء الباقلا وماء الزعفران وماء الخلوق وغيره وما يشبههما وكل ذلك لا يجوز استعمالها الا الماء القراح او التراب ومثل للمضاف في ط ايضا بماء الباقلا وماء الزعفران وماء الورد وماء الاس وماء الاشنان واشباه ذلك حتى يكون الماء خالصا بما يغلب عليه وان كان طاهرا انتهى لكن المسئلة واضحة في الغاية واما المحقون وهو المحبوس وان سال لعارض فما كان منه دون الكر وزنا ومساحة ينجس بملاقات النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن الشهيدين والشيخ الاجماع عليه وربما يذكر في المقام اجماعات لا بد على الاجماع في المسئلة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها كما قيل وقيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر منها ما انضح لانه بحيث يستجز ناويه منها قول الص ع في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء يجمع فيه بول الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ ورواية معوية بن عمار في الصحيح ايضا دل بمفهومه بعد تخصيص المنطوق بما عدا التغير على ان القليل ينجسه شئ سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشئ لكفاية الايجاب الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر عن الماء الذي لا ينجسه شئ قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شئ قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته ويستفاد منها كون انقسام الماء الى ما لا ينفعل والى ما ينفعل مركوزا في اذهان الرواة

ومنها صحيحة البقباق الواردة في سؤر الكلب قال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اوّل مرّة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرّات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سئلت با الحسن عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله عزّ وجلّ ما جعل عليكم في الدين من حرج هذا ملخص من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجئ بعضها في معارضة اخبار عدم الانفعال التي استدل بها العماني والمحدث الكاشاني والشيخ المحدّث الصوفي فقد استدل لهم مضافاً الى الاصل وعموم الرواية المتلقاة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غيّر اه باخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سئل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وفيه ان الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ القليل فغاية الامر كونه من الاخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكر مع امكان دعوى ذلك في لفظ القذرة كما قيل ويؤيده ان ادخال اليد قبل غسلها ولو لم يكونا نجستين مورد توهم المنع كما يستفاد من الاخبار الآتية والاستشهاد بآية نفي الحرج لا ينافي ذلك كما في صحيحة ابي بصير المتقدمة ثم الاظهر منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سئلته عن جنب اصابت يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزأه لكنهما معارضان في خصوص موردهما بما دل من الاخبار المستفيضة على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل رواية شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا بأس اذا لم يكن اصاب يده شئ وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت يدك في الماء قبل ان تغسلها وفيها شئ من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا بأس اذا لم يكن اصاب يده شئ من المني وموثقته الاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا بأس به ان لم يكن اصاب يده شئ من المني فان اصاب يده شئ فادخل في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل رواية ابن زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث اشترط في غمس اليد في الماء طهارتها واي فقيه يجد بعد ملاحظة ابن ميسرة ويحكم بعد انفعال ماء الغسل بادخال اليد المتنجسة فيه ويطرح هذه الاخبار مع كونها اكثر واظهر ومنها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبد الله ع في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلواً للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فاكفأ راسه وتوضأ بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان او مطلق غير الماكول الا انه لا يرضى بتوضأ الامام ع من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في ماء الطهارة بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم التوضي بمثل هذا الماء ففي مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله ع في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله ع دلواً فخرج فيه فارتان فقال له ابو عبد الله ع ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شئ قال صبّه في الاناء فصبّه في الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر ع قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من المستفيضة مثل موثقة سعيد الاعرج قال سئلت ابا عبد الله عن الجرة تسع مائة رطل من الماء يقع فيها اوقية من الدم اتوضأ منه واشرب قال لا وحمله على التغير يعلم بعده من نسبة الاوقية الى مائة رطل وخبر ابي بصير وما يبل الميل ينجس حبّاً من ماء وما ينجس من النبيذ ينجس حبّاً من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر وفيه لا والله ولا قطرة قطرت منه في حب الا اهريق ذلك الحب ورواية قرب الاسناد عن حبّ ماء يقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق ع في ما شرب منه باز او صقر او عقاب او دجاجة فوق كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً وان رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب ما ورد في الانائين المشتبهين من انه يهريقهما ويتيمم الى غير ذلك لم اقف لهم على خبر صحيح آخر نعم قد استدل لهم بما يعم القليل ولكن يخصصه عموم طهارة الماء بما تقدم وغيره والله العالم ثم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بل جميع المايعات بملاقات النجاسة لبعضه بخلاف غيرها من الجوامد الرطبة وجوهاً احدها السراية من حيث الحكم بان يلاقي الجزء الاول للنجس متنجس ويتنجس ملاقيه بما يليه وهكذا لان كل جزء ملاق بالفعل لما يليه فيتنجس جميع الاجزاء في زمان واحد لحصول الملاقات بينهما قبل نجاسة شئ منها فيتعين في زمان الحكم بنجاسة الجزء الاول يتنجس جميع ما عداه لحصول الملاقات بينه وبين الجزء

الاوّل فلا يتوقف الحكم بنجاسة كل جزء على ازيد من الحكم بنجاسة ما يلاقيه بينه وبين النجس ويبطل هذا الوجه مضافاً الى المنقوض عليه بما اجمع على عدم السراية كالثوب الرطب اذا لاقى جزء منه النجاسة وكالدهن الجامد ونحوه مما لا يتعدّى النجاسة الى غير محلها وكالعالي من الماء المطلق اذا تنجس السافل منه ان تملاقيات كل جزء لما يليه ممنوعة لاستحالة التداخل فان الملاقي من الجزء بين سطحاهما الا انما هما ومن المعلوم عدم ملاقات احد السطحين الملاقي للنجس للسطح الآخر فلا وجه لتنجسه حتى يتنجس به ما يلاقيه من سطح جزء آخر ودعوى ان نجاسة السطح الملاقي عبارة عن نجاسة الاجزاء الملاقية من الماء لان النجاسة تعرض الجسم لا العرض ولا يفرض في نظر العرف للجزء سطحان حتى يختص بالتنجيس احدهما وان امكن ذلك واقعاً بناء على بطلان الجزء الغير المتجزي لرجوع الحكم العرفي بتنجس الجسم ولذا ابتلى في النجاسة الا بعضه ولا حاجة معه الى دعوى السراية من حيث الملاقي الثاني السراية من حيث نفس المتنجس فان الجزء الملاقي للنجس يسري بنفسه الى ما حوله من الاجزاء كما يظهر للحس مع كون ذلك الجزء المتنجس ذا كيفية سريعة النفوذ كاللون او الطعم وقد اعتنى الشارع بهذه السراية وان دقت خفيت ما لم يبلغ الماء كرّاً فاذا بلغه لم يعتن بها او ظهر من غير جهة من الاوصاف الثلثة كالحرارة والبرودة وهذا اكثر نقضاً من الوجه الاوّل لانتقاضه بالكرّ مع احساس السراية فيه وبما ذكر في الوجه السابق ويلزم عليه ان يكون انفعال مجموع الماء على التدريج وان يتفاوت زمان السراية بالنسبة الى المايع الرقيق والغليظ مع ان التدريج باطل اجماعاً فضلاً عن تفاوت المايعات في ذلك الثالث ان يكون الوجه تعبّد الشارع بذلك في المايعات دون غيرها فالساري الى ما عدا الجزء الملاقي للنجس من الاجزاء النجاسة الشرعية لا غير وليس في الحقيقة سراية وح فالمتبع هو الدليل الشرعي لكن المتبادر عرفاً من الدليل الشرعي وهو قوله ع اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شئ ان ما دون الكرّ ينجسه شئ وينجسه ظاهر في تنجس جميعه من غير فرق بين الجزء العالي منه والسافل والمساوي كما ان المتبادر من نسبة التنجيس الى النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقات والاتصال من غير فرق بين ورود على النجاسة وورودها عليه كما انه لا فرق بين النجاسات كما هو المستفاد من الروايات خصوصاً مفهوم الصحاح اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شئ والقول باهماله ضعيف في الغاية مثل توهم كون كرية الماء علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات لا لعدم تنجسه بكل فرد لكن ظاهر السياق هو الثاني فانتفاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد لان النفي عن كل فرد يفرض من النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل اذا صحبت زيداً فلا تخف لقيام القرينة في المثال فكيف كان فقد خرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقات موردان اجماعاً وموارد على الخلاف فاحد الموردين ماء الاستنجاء وسيجئ ان شاء الله وثانيهما الجزء العالي من الماء اذا كان جارياً الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقولة منه ما لا يخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدّس سرّه وبعض متأخري المتأخرين كالعلامة الطباطبائي في مصابيحه وبعض تلامذته في مقابيسه وفي الجملة مما لا ريب فيه الآن الاشكال في تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمّى العلو المتوقف عليه الجريان لا يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم ما اشبهه من التسريح وللتامل في غير ذلك مجال والتمسك بالعموم اوضح وفاقاً لظاهر كاشف الغطاء ره لصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجيسه لذا لو كان الماء على هيئته كرّاً لم ينفعل شئ منه بالملاقات واما موارد الاختلاف فاحدها ماء الغسالة وسيأتي الثاني ما ذكره الشيخ ره من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم ولعل المراد ما يحتاج ادراكه الى دقة النظر وفي قطر ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفوّ عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وتعليله يعكس تبشر الاحتراز كما ترى نعم قد يدل عليه في خصوص الدم صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب اناءه هل يصح الوضوء منه قال ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئاً بيّناً فلا تتوضأ منه ودلالتها مبنية على ارادة السائل اصابة الماء من الاناء تسمية باسم المحل لا ارادة خصوص الظرف لا بناسب السؤال نعم يحتمل ان يراد الاعم من الظرف والمظروف فيكون وصول الدم الى الاعم منهما معلوماً وشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب انه ان لم يكن الدم المفروض اصابته شيئاً يستبين في الماء اي شيئاً معلوماً فيه فلا بأس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على العلم بالوصول ويقوي هذا الاحتمال على تقدير كون الشئ مرفوعاً كما في بعض النسخ هذا ولكن الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب الشيخ مما احتملناه لكن الخروج بهذا المقدار عن الاخبار التي عرفت قليلاً منها مشكل مع دعوى الحلي الاجماع على خلافه الثالث ما نسب الى السيد المرتضى ره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة نسبه اليه المحقق في المعتبر في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف ونسب الى الحلي في السرائر ناسباً له الى فتاوى الاصحاب وهذه النسبة اليهما قد اشتهرت فلنذكر العبارة المحكية عن السيد في ير قال الحلي في باب ازالة النجاسات ان اصابه من الماء الذي يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة الاولى وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال وما اخترناه هو المذهب قال السيد

في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلات الولوغ لامتزاجه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من الشيخين ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضي وثيابه كل ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي يستنجي به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى وقال في ط لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالاغتسال انتهى وهو مبني على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حيث حكي في ر عنه في مسئلة المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه يجوز ان يجمع الانسان وضوئه من الحدث او غسله عن الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به ويغتسل به مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لانفعال الماء لو كان الاناء نجسا وكذا قوله بعد ان لا يكون الخ بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن حيث كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون التقييد لاجل كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المش بل المجمع عليه وكذا الظاهر من الحلي في مواضع من كلامه نجاسة الماء الوارد على النجاسة منها قوله في اول ير الماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا مطهرا سواء كان مستعملا في الطهارة الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى واحتمال ان يكون قيد خلو البدن من النجاسة ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير مطهر وان كان طاهرا خلاف ظ كلماته لان المشتق منه ان الماء الطاهر مطهر وهذا كله رد على الشيخ المانع من التطهير بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر ومنها في مسئلة ماء الاستنجاء وماء الاغتسال من الجنابة فقوله فيه انفصل ووقع على نجاسة ثم رجع اليه وجب ازالته ومنها انه ادعى الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام مع انها غالبا من المياه الواردة على النجاسة ومنها انه رد القول بنفي النجاسة عن ماء المتبلل بما يلاقيه كما هو المش بانه لو كان كذلك لزم نجاسة الماء الذي يستعمله ماس الميت في غسل المس مع ان المستعمل في رفع الاحداث طاهر اجماعا واما ما حكي عن الشيخين فالظاهر انه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مراد المقنعة من حمل الماء النجاسة تنجسه كما في قوله لم يحمل خبثا لا حمله جزءا من النجاسة الظاهرة واما عبارة الشيخ فيحمل على الاغتسال فيما لا ينفعل واما كلام السيد قدس سره فيحتمل اختصاصه بالغسالة كما يظهر من استدلاله المتقدم ولذا حكي عنه ذلك في ري في ذلك المقام بل ظ الشهيد في ري ان كلامه وكلام الحلي كلاهما في الغسالة بل والعجب خلو كلام اكثر القدماء من حكم الغسالة مع عموم البلوى بها واعترف المرتضى ره بعدم النص على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه فرواه فحكم بعدم نجاسة الماء الوارد والا لما طهر المحل ويلزمه ان لا ينجس بخروجه بطريق اولى وفهم الفاضلان منه ذلك وتبعه الحلي انتهى وعلى اي تقدير فالقول بالفرق في الانفعال بين الورودين ضعيف مخالف للمش بل للكل بناء على عموم الاجماعات المنقولة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة كدعوى العكس في بداهة الفساد ولذا لا يتأمل احد في شمول ما دل على نجاسة المضاف بالملاقاة لوروده على النجاسة او ورودها عليه او تواردهما في ميزابين ونحوهما ويشهد لذلك جعل ماء الاستنجاء وماء الغسالة من مستثنيات هذه الكلية فقد في الذكرى استثنى الاصحاب من انفعال الماء القليل ثلثة مواضع ومما ذكرنا يظهر انه لا تامل في عموم المفهوم في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بعد البناء على ان المستفاد من نسبة التنجيس الى النجاسة كون ذلك باعتبار ملاقاتها وقد يتوهم ان شموله لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه لكونها نكرة في سياق الاثبات وقد يذب عن ذلك بعد تسليم المنع بعموم لفظ الماء وفي كليهما نظر لان الورود من الاحوال لكل من الماء والشيء بالنسبة الى الآخر لا من افرادهما واذا كان نسبة التنجيس الى الشيء باعتبار ملاقاتهما فلا تردد في ان المتشرعة بكيفية تنجيس النجاسات لما عدا الماء من المايعات والجوامد الرطبة كون هذا الثابت لاجل مجرد وصولها اليه لم يفرق بين كيفيات الوصول والحاصل ان مجرد الخلاف في مسئلة الشرعية لا يوجب وهنا في المحكمات العرفية فانا فرضنا حدوث الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا توارد امن ميزابين فلا يوجب ذلك تزلزلا في فهم العموم من ادلة الملاقات هذا كله مضافا الى الاجماعات المستفيضة كالاخبار على ما هو ظ في المطلوب فان الحلي ادعى الاجماع والاخبار المعتبرة على نجاسة غسالة الحمام مع انها تجتمع غالبا من المياه الواردة على النجاسات كما لا يخفى وقد ادعى المحقق ره في مسئلة غسل مس الميت الاجماع على نجاسة الماء الذي يغتسل به الجنب اذا كان قبل غسل موضع النجاسة وكذا عنه في ر في الاحداث وادعى العلامة ره في ير والمنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبيرة الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن المغتسل نجاسة ومنها عدم الخلاف

فان الما

في ان الماء القليل الوارد على الماء المتنجس لا يطهره فلو لم ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لان دليل تطهير الكثير جار في القليل ح وربما اعتذر بعض الفحول عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه ان مع الحلي في طهارة غسالة الولوغ على هذا مع استقرار الماء في الاناء انه ان اريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اريد دائما فلا محصل له واما الاخبار فكثيرة جدا منها ما ورد في النهي عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهودي والنصراني [والناصب] وغيره ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع على النجاسة بالجريان ومنها رواية علي بن جعفر عن اخيه ع عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال ان كان جافا فلا باس فان الظ ان اشتراط الجفاف لحصول العلم بالنجاسة مع رطوبته غالبا ومنها ما دل على وجوب تطهير اناء الخمر جواز تطهير اناء الخمر في جواز جعل الماء فيه فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط تطهيره ومنها ما سيأتي في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم الباس بماء الاستنجاء معللا بان الماء اكثر من القذر فان العلة على هذا القول ورود الماء على النجاسة وبالجملة فالظ ان هذا القول اضعف من قول العماني وان قال به ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين والله العالم ويطهر الماء القليل اذا انفعل بالقاء كر عليه دفعة بل لو تغيره او كان متغيرا فعند فيه اما اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقات وان كان واردا على ما تقدم لكن لا يعلم ان القائل بعدم انفعال القليل مط بالملاقات قائل بطهارة الماء القليل الواقع فيه ماء متنجس امتزج معه بقاء النجس على نجاسته او يحكم بطهارته بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف او بنجاسة الجميع لا للملاقات بل لاشتمال كل جزء منه على جزء نجس بناء على منع بقاء بعض ماء ولعله في الطهارة والنجاسة ولكل وجه ضعيف والمحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثاني على مذهبهم حيث قال بعد حكايته ويتفرع على ذلك انه لو تغير بعض اقل من الكر ثم زال التغير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه انتهى وظاهره اكتفاء العماني باتصال النجس بالقليل الطاهر وان لم يمتزج به واما القاء الكر فالجمود على ظاهره كما فعله بعضهم يقتضي علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بالقائه في الكر ولا بوصله بكر طاهر مساو له مع ان الطهارة في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه لا دليل على اعتبار العلو بل ولا المساوات لان المعتبر في التطهير ملاقات الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم ولا يمكن الحكم بمغايرته مع ما لاقى في الطهارة والنجاسة فان تطهير المتنجس قطعي ومن المعلوم ان مجرد علو سطح المعتصم على سطح الماء النجس في زمان متصل بزمان الملاقات لا مدخل له في المقدمة المذكورة وان اريد العلو او التساوي حين الملاقات فهو حاصل على كل تقدير بناء على المختار من الامتزاج واما على القول بكفاية مجرد الاتصال فلاعتبار احد الامرين وجه من حيث ان مناط عدم اختلاف الماء المعتصم والماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو الاتحاد وهو لا يتحقق مع كون المعتصم سافلا لان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه اما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يقدح لان الرفع بالعالي كالدفع اتفاقي لانه اولى من المساوات لكن من عرف منه القول بعدم تقوي السافل بالعالي ظاهره اعتبار الامتزاج ثم قد عرفت انه لا فرق على الامتزاج بين علو المطهر وعكسه ومن هنا علم ان تنبيه شارح اللمعة هذا القول الى كل من عبر بالقاء كر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء والايراد كالشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج ومعه لا وجه لاعتبار العلو والتساوي فاعتباره لا وجه له وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على قول من اكتفى في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد مع منعه من اتحاد السافل بالعالي اما القائل بالامتزاج او القائل بحصول الاتحاد ولو مع السفل او القائل بكفاية مجرد الاتصال في التطهير وان لم يحصل الاتحاد فلا محصل عندهم لهذا الشرط ثم ان الشيخ قدس سره في ط ذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول كر اليه بين كونه نابعا من تحته او يجري اليه او يغلب فيه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في المعتبر على الشافعي القائل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع حكم مختص بالبئر وحصر التطهير بايراد كر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقات النجاسة وان اراد بالنابع ما يوصل اليه من تحته لا ان يكون نبعا من الارض فهو صواب انتهى وفي المنتهى بعد نقل ما في ط فان اراد بالنابع ما يكون نبعا من الارض ففيه اشكال من حيث انه ينجس بالملاقات فلا يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى وفي الذكرى ولو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره واما لو كان ترشحا فلعدم الكثرة الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى اجنبية عن حديث علو المطهر بل ما عدا كلام الشهيد ناظر الى عدم حصول الاستهلاك الموجب للتطهير والذي اظن ان التعبير بالالقاء والورود والوقوع انما وقع لفرض كون المطهر هنا خارجيا على ما هو الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقات ويشهد له مضافا الى اتفاقهم على كفاية المساوات دعوى العلامة ره في المنتهى الاتفاق على ان تطهير النجس بالقاء كر عليه مع حكمه بكفاية مجرد الاتصال قال في المنتهى في مسئلة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة وذكر دليله الى ان قال وعندي فيه نظر لان الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه ولا شك ان المداخلة الممتنعة فالمعتبر اذا الاتصال الموجود هنا فان الجمع بين دعويه وحكمه لا يمكن الا بان يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال او يراد به خصوص صورة العلو لكن يكون مراده الاتفاق على التطهير به لا انحصار المطهر فيه او يراد الانحصار ويكون واردا في الفروض الغالبة من تطهير

المياه القليلة المنفعلة في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما اعتبار الدفعة فقد نسب في الروضة الى المشهور والمراد بها يحتمل ان يكون ما يقابل الدفعات بان يلقى عليه الماء القليل دفعات الى ان يبلغ المجموع كرا وان يراد بها ما يقابل وقوع الكر المتصل الواحد فيه تدريجا كما لو فرض علو سطح الكر يسيرا وان يراد منها عدم انقطاع الكر الى ان يقع بتمامه فيه وان كان تدريجا فلو قطع الكر تعبدا رساله ثم اوصل لم يحصل التطهير اما الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بنجاسة القليل بل وعلى غيره ايضا مع ان اعتبار الكرية في الملقى يغني عن اعتبارها بهذا المعنى مع تصريح بعضهم بما ينافي هذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم منهم تصريح بوجه الاعتبار فيحتمل ان يكون ذلك لاجل تحصيل الامتزاج فان الوقوع دفعة يوجب ذلك غالبا بل دائما ولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج كالمحقق في يع والعلامة في كره والشهيد في س وذكر جمال المحققين في حاشية الروضة ان في صورة القاء الكر دفعة تتحقق الممازجة وانما الخلاف في اشتراط الممازجة فيما لم يلق دفعة وعلى هذا فبين الدفعة وعلو المطهر عموم من وجه لكن مع ضعف قوله بعكس اعتبار الامتزاج قال بالدفعة وزاد دعوى النص وفتوى الاصحاب بها ويحتمل ان يكون اعتبار ذلك مختصا بصورة الالقاء فالغديران المتواصلان يطهر الكبير منهما المتنجس منهما فحيث عبر العلماء بالالقاء اعتبروا الدفعة تحرزا عن اختلاف سطح المطهر فينفعل السافل منه بالملاقاة ولا يتقوى بالجزء العالي منه وهذا المحذور غير لازم مع عدم الالقاء كما في صورة المساواة ويشهد لهذا الوجه ان مع صد بعد ذكره قول الشهيد بان القليل يطهر بالقاء كر متصلا عليه قال انه لم يشترط الدفعة وفيه تسامح لان وصول اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصانه عن الكر فلا يطهر انتهى ولا يخفى ان الملازمة المذكورة لا تتم الا بعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي ويشهد له ايضا ما ذكره شارح اللمعتين من التفصي عمن جمع بين القول باعتبار الدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يتحول جميع الكر باختلاف سطوحه مع ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا يفرق العقل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء انتهى لكن ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة فيما اذا زاد الملقى على كر بحيث يبقى منه العالي مقدار كر بعد نزول شيء منه الى الماء النجس لان السافل يتقوى بالعالي اذا كان العالي كرا كما سيجيء دعوى عدم الخلاف فيه وان كان للتامل فيه مجال للمنع مجال وح فما ذكره مع صد مسامحة في كلام كره راجع الى الاكتفاء بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة على الكر ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ما ذكره مع صد من ورود النص بالدفعة وتصريح الاصحاب بها ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ولزوم الاحتياط في ازالتها بعد ما جاءت الى الدفعة كما اعتمده جمال الدين في حاشية الروضة والذي يقتضيه التامل في الادلة ان اعتبار الدفعة بذلك المعنى ان كان لتحصيل الامتزاج فلا كلام فيه بناء على ما سنختاره من اعتبار الامتزاج الا ان الملازمة بين الدفعة والامتزاج غير ظاهرة وان كان الوجه فيه اختلاف سطح الماء عند نزول شيء منه الى النجس ففيه منع عدم تقوي السافل بالعالي في هذه الصورة لحكم العرف باتحاد الماء وان كان ربما يقوى العدم فيما كان كل من السافل والعالي مستقلا فوصل بينهما واما الماء الواحد الملقى على النجس فلا يخرج عن الاتحاد بمجرد نزول بعض اجزائه واما ما اورده شارح اللمعتين على العلامة من النقض بحصول اختلاف السطح للماء عند الامتزاج ففيه ان ذلك غير معلوم والاصل عدمه مع ان التطهير بالامتزاج اجماعي فلا باس بخروجه عن مسئلة اشتراط تساوي سطوح الكر مع ان الامتزاج يحصل اول زمان الالقاء دفعة بين الكر الملقى وبين مقدار كثير من الماء النجس فيطهر ويزيد المطهر عن الكر بكثير وان كان الوجه فيه ما ادعاه مع صد من النص وتصريح الاصحاب فاعترف غير واحد بعدم العثور عليه ولا على من ادعاه واما الاصحاب فلم يصرح بها منهم الا المحقق والعلامة والشهيد قدس الله اسرارهم في يع وكره وس ونقضه في ذلك بتصريح العلامة في هي وتر بطهارة النجس من الغديرين باتصاله بالطاهر الكثير منهما ويمكن ان يقال كما تقدم باختصاص اعتبار الدفعة بصورة الالقاء والا فقد صرح الشيخ في ط والمحقق والعلامة بطهارة القليل باتصال الماء الكثير اليه من تحته كما عرفت سابقا وصرح في كرى بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته اذا كان بقوة كالفوارة ويشهد ايضا لما ذكرنا اعتراف مع صد بالطهارة بفوران الجاري من تحت القليل وبالجملة فلا ارى للنقض المذكور وقعا واما ما ذكره جمال المحققين من اعتبار الدفعة للاجماع على الطهارة معها وان كان ربما يتخيل ذلك بدعوى ان الخلاف في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة لا معها لكنه فاسد هذا ولصاحب المعالم هنا كلام لا باس بنقله وهو انه لا يخلو اما ان يشترط في عدم انفعال الكر استواء السطوح والمتجه اشتراط الدفعة في الالقاء لان وقوعه تدريجا يقتضي خروجه عن المساواة فينفعل الاجزاء التي يصيبها النجس وينقص الطاهر عن الكر **اقول** هذا انما يصح فيما لو لم يبق من الملقى مقدار الكر بعد نزول بعضه الى الماء النجس والا فعلى القول بعدم اشتراط الامتزاج يحصل الطهارة بمجرد الاتصال فلا ينفعل بعده شيء بالنزول مع انه قد تفرض تمام الكر الملقى كعمود في الهواء المتصل بعضه بالنجس ولا مجال للحكم بانفعال بعضه المتصل للقطع باتحاد الماء في هذا الفرض وعدم قدح علو بعض اجزائه بقيامه على بعض في مثل الصورة الثانية ان يهمل اعتبار المساواة لكن يشترط الامتزاج والوجه عدم اعتبار الدفعة بل انما يحصل بتمام الطاهر النجس واستهلاكه له حتى لو فرض حصول ذلك قبل القاء تمام الكر لم يحتج الى الباقي **اقول** ما ذكره في غاية الجودة وهو الذي اخترناه وسنختاره قال الصورة الثالثة ان لا يشترط الممازجة ولا يعتبر المساواة ويكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة فالمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال

ماذ لحصل

ماذ لحصل باول مسماه كفى ولا يحتاج الى الزائد الرابعة الصورة بحالها ولكن النجاسة للتغير والمتجه اندفاع التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج ومع فرض تمايز التغير في بعض الاجزاء يتعين الدفعة وما يجري مجراها انتهى واما الدفعة بالمعنى الثالث فان اريد اعتبارها في التطهير مطلقا فلا وجه لاعتبارها الا على القول باشتراط الامتزاج كما تقدم التصريح به عن جماعة لو سيجيء اختيار التصريح بخلافه عن كاشف اللثام ولا على القول بكفاية الاتصال كما اعترف به كاشف اللثام وقد تقدم كفاية تواصل الغديرين من العلامة وغيره اذ بعد الحكم بطهارة النجس بالاتصال لا فرق بين بقائها على الاتصال او انقطاعها وان اريد اعتبارها في صورة ارادة التطهير بالالقاء فله وجه للتحرز عن اختلاف سطوح الكر اذا انقطع بعضه عن بعض لكن هذا من لوازم الدفعة بالمعنى الثاني ثم ان العلامة ذكر في كره قول الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بانا نشترط في المطهر وقوع كر دفعة ولم يعلم ان مراده انتفاء الكرية هنا بناء على انفعال النابع القليل بملاقاة النجاسة او انتفاء وقوع الكر بناء على اشتراط علو المطهر او انتفاء الدفعة والاظهر بناء على مذهبه هو الاول ولذا ذكر في هي في رد هذا القول تبعا للمعتبر ان النابع ينجس بملاقاة النجاسة هذا واما اعتبار الامتزاج فيظهر من اكثر من تعرض لهذه المسئلة كالشيخ في ف والمحقق في المعتبر والعلامة في كره والشهيد في كرى قال في ف في الاستدلال على الكثير المتنجس بالتغير بان يرد عليه من الكثير ما يزيل تغيره ان البالغ الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس والمتنجس ليس باكثر من عين النجاسة ثم ذكر في القليل النجس انه لا يطهر الا بورود كر عليه لما ذكرناه من الدليل انتهى ولا ريب ان تمسكه باولوية المتنجس بالطهارة من عين النجاسة لا يصح الا مع امتزاجه بالكر واستهلاكه اذ مع الامتياز لا يطهر عين النجاسة حتى يقاس المتنجس عليه وفي المعتبر استدل على طهارة القليل النجس بورود كر من الماء عليه بان الوارد لا يقبل النجاسة والنجس مستهلك انتهى وهو كالصريح في اعتبار الامتزاج وقال ايضا لو نقص الغدير عن كر فوصل بغدير اخر فيه كر ففي طهارته تردد والاشبه بقاؤه على النجاسة لانه ممتاز عن الطاهر والنجس لو غلب الطاهر نجسه مع ممازجته فكيف مع مباينته انتهى ونحوه في كره في المسئلة المذكورة ان الاقرب بقاؤه على النجاسة مع الاتصال واستقر الى الطهارة مع الممازجة لان النجس لو غلب الطاهر ينجس فمع التميز يبقى على حاله وفي الذكرى ويطهر يعني القليل بطهر الكثير ممازجا فلو وصل بكر مماسة لم يطهر وقال ايضا لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا اما لو كان رشحا لم يطهر لعدم الكثرة الفعلية ومراده من الكثرة الفعلية ما يحصل الامتزاج لا بلوغ الكرية انه لا يعتبر عنده الكرية في النابع ولو فرض النابع في كلامه بئرا او كونه قائلا بانفعال مطلق النابع القليل كان اللازم تعليل الحكم بنجاسة النابع بالملاقاة كما في المعتبر والمنتهى وقد تقدم كلامهما وهذا القول لازم كل من ذكر في الجاري المتغير انه يطهر بتدافع الماء من المادة وتكاثره حتى يزول التغير كما في المقنعة والمبسوط وئر والوسيلة فان اعتبار زوال التغير بالتدافع والتكاثر لا يكون الا لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال لكان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية ولذا جعل المحقق الثاني في مع صد تعبير القواعد بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج ومما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا يخ عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى الاكثر على خلافه ذلك لان ظ الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في تر والشهيد في اللمعة الرجوع عما في كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تاخر عنهم واما من عبر بتطهير الجاري بالتدافع والتكاثر فيمكن حمله على ما هو الغالب من زوال التغير الجاري بذلك ومن المعلوم ان زوال تغير الجاري بالتدافع اغلب واسهل واسرع فذكره لذلك لا لاعتبار في التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار الممازجة كما في الموجز بل صرح به جماعة ممن صرح بطهارة الماء بالاتمام كرا فان لازمه كما ذكره الفاضل لان طهارة الكثير المتغير جاريا او راكدا من دون اعتبار اتصاله بما معتصم فضلا عن امتزاجه به وكيف كان فالاقوى هو اعتبار الامتزاج لاصالة النجاسة وعدم الدليل على الطهارة الا بالممازجة لضعف ما تمسك به على الطهارة بدونه اما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه وجوه الاول الاجماع كما ادعي الثاني ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال بالملاقاة وامتزج مع المتنجس فان طهره فهو المطلوب والا فان تنجس به لزم خلاف الفرض وان اختص بالطهارة لزم تعدد حكم المائين الممتزج احدهما بالاخر بل يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس وهذا حقيقة معنى انفعاله فلا يجوز شربه ولا التوضي عنه ولا تطهير الثوب به نعم لو فرضنا ان جنبا ارتمس في الحوض المذكور فيه فيقدح بارتفاع حدثه وانه صار بدنه متنجسا الآن بوان هذا مانع عرفي عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير فلا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما اذا وقع فيه اجزاء لطيفة من نجس العين ولم تستهلك الثالث ما تقدم عن ف من نحو ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا باس بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في الكثرة حد التغير الرافع اذ وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغير ما اكتنفها من اجزاء الماء فينجس وقد حكم الشارع بنفي الباس عن ذلك ليس الا لامتزاجه بباقي اجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور ولكن الاشكال في انه هل يعتبر استهلاك المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض للنجس لون مغاير للون الطاهر ولو ضعيفا لزال فيطهر كذا

واحد كرا امتنع ره اذا امتزج ولو استهلك فيهما وعلى الاول فلا يطهر ما الا اذا استهلكهما جزا الجزء او جهان من الاصل والمتيقن الطهارة ره بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة بهذه الصورة ومن ان ملاحظة كلمات القائلين بالامتزاج في مقام اخر تقضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري المتنجس انه يطهر بتكاثر الماء من المادة عليه حتى يزول تغيره ومن المعلوم ان زوال التغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك في جنب الماء النجس ولم يقل احد منهم باعتبار ما زاد على ما يزيل التغير فاذا اكتفي في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفي به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين فان الفاضلين ره عبرا في المتغير ايضا بالاستهلاك فيعلم ارادتهم منه مجرد الامتزاج وفي التذكرة وفي طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في احد جوانبه بحيث علم عدم شياعه فيه تردد انتهى فان مفهومه عدم التامل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر اقل بمراتب من الكثير المتغير واما الفحوى التي تمسك بها الشيخ ره فهي وان لم تستقم الا بارادة الغلبة الا ان حكمه في عنوان المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فما زاد اذا زال به التغير ظاهر ايضا بل صريح في كفاية كر لتطهير كر متغير اذا زال التغير ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من توجيهه وتنزيله بان المراد من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب لعدم تمايز اجزاء كل منهما وهذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس و مما يشهد على ارادة هذا المعنى انه استدل في المنتهى على طهارة المضاف بالقاء الكر عليه بما حاصله ان الكر لا ينفعل مع عدم استهلاك النجاسة له ولا يمكن الاشارة الى عين نجسة فوجب الحكم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم تميز الاجزاء واما الشهيد فظاهره و ان كان اعتبار الكثرة الفعلية الا ان هذا الكلام منه معارض بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو غمس كوز بماء النجس في الكثير الطاهر طهر مع الامتزاج ولا يكفي المماسة ولا اعتبار بسعة رأسه وضيقه ولا اشتراط اكثرية الطاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال ايضا قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير الراكد انه يطهر بتموجه ان بقي كر فصاعدا غير متغير والا فبالقاء كر متصل فكر حتى يزول التغير ثم قال ولو فقد فبقاء الكر الطاهر متميزا وزوال التغير بتموجه بالناقص عن كر اجزأ انتهى فان ظاهر هذه الفقرة الاخيرة كفاية مقدار قليل من الماء مزيل لتغير المتغير وان كان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج والحاصل انه لم يعلم فتوى احد من الاصحاب باعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا صح للمحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع على انه لا يعتبر في المطهر وفي الامتزاج شيء وللفاضل المقداد والشهيد الثاني في صحة دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بماء المطهر مع انه لا يستهلكه غالبا وللشارح صحة دعوى الاجماع في غير موضع من كلامه على ان الكر الواحد يطهر كرارا كثيرة ومن ذلك ظهر ما فهمه صاحب [illegible] من ظاهر كلامه من ارادة القائلين بالامتزاج الاستهلاك حيث قال في موضع ان مما يعلم به عدم الامتزاج بقاء ماء الكوز النجس على وصفه السابق ان كان كل منهما له وصف بين مع ملوحة المطهر وحرارته مع برودة المطهر او بالعكس فيهما انتهى ولا يخفى ان مجرد بقاء الصفة قد يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع ما عرفت ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر في تطهير المضاف فضلا عن المطلق ومما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الثامن من ادلة الامتزاج فان زوال التغير لاجزاء المتنجس بالنجاسة الواقعة في الكثير يحصل باختلاطه بقليل مما يتحرك اليه من اطرافه هذا مضافا الى قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن الملاقاة فملاقاة ماء المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها ولا يعتبر استهلاكها لها لغلبته عليها بل سيأتي استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية ملاقاة ماء المطر وما جرى مجراه من الكثير والجاري لجزء من الماء النجس لكن سيأتي ضعفه ويؤيده ايضا رواية الميزابين السائلين احدهما ببول والاخر بماء المطر فان البول المستهلك في ماء المطر بغيره اولا او بزوال تغيره بخارج من ماء المطر لا يستهلكه فيحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وان لم يحصل الغلبة واما ضعف ما تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانهم ذكروا لذلك وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها الاصل ذكره بعض الافاضل وفيه انه يقتضي النجاسة الثاني عموم مطهرية الماء بقول مطلق او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر فمنها قوله ع في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر وفيه بعد تسليم السند انه مجمل من حيث المتعلق لكونها قضية مهملة في مقابل قوله لا يطهر اي لا يطهر بغيره كما في قولك زيد يعطي ولا يعطي ومن حيث كيفية التطهير [illegible] المركوز في الاذهان ان الماء يطهر بالاستيلاء على مجموع القذر لا بتلاقي جزئين منهما ومنها قوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده ان الظاهر منه ارادة حفظ الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في مسئلة انفعال القليل من الجاري وهذا مع ما ذكرنا اخيرا في الرواية السابقة ومنها قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض انه راى الحوض فطهر وفيه ان الرؤية كناية عن الملاقاة وهي في كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما علا

ودعوى

ودعوى صدق ملاقاة المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه على وجه الحقيقة دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر انه لم يره المطر فلم يطهر فان ظاهر الرواية اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدأ متضمن لمعنى الشرط فلا يرد ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر ع فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر ع مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريب الاستدلال وردها كما في المرسلة ومنها قوله ع في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح او للجميع فما قبله فيشمل الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما يختص بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة او ماء معتصم اخر فاذا اكتفي بالاتصال في المتغير ذي المادة اكتفي في غيره من المياه النجسة بغير التغير باتصالها بماء معتصم وفيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع العلة الى ذهاب الوصف الثالث اقتضاء الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى ممنوعة وان الرابع ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان ترتفع النجاسة من النجس او ينجس جزء الكر والثاني مخالف لادلة عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة فان طهارة الجزء المختلط بالاختلاط المنفي في الباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع وما الفرق بينه وبين ما لو تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكثرة هذا خلاصة ما ذكر لكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال اعتبار الامتزاج يتعين بذلك كفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغديرين المتواصلين ان في بقاء النجس منهما على نجاسته نظرا للاتفاق على طهارة النجس بالقاء كر والمداخلة ممتنعة والاتصال موجود هنا انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذه بعض الافاضل من كلامه احدها انه لو اعتبر الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول فاولا انه غير ممكن الاطلاع عليه فالاصل بقاء النجاسة وثانيا ان جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهما حكموا بطهارة حياض الصغار المتصلة بالمادة باستيلاء الماء من المادة عليها وبغمس كوز الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وبطهارة القليل بماء المطر بل ادعى الشهيد الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا يحصل في شيء وثالثا ان الامتزاج يمنع كثيرا عن الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه ويفرض ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او ما اعتصم قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلكه فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل والاجماع او بالطهارة وهو المطلوب وكذلك عكسه اذا سبق المطهر من مجاري متعددة بلا دفعة وغاية ما يمكن ان يقال انه يطهر اجزاءه المخالطة له وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزامه المنع عن استعمال الماء قبله بلا دليل واختلاف الماء الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلم ذلك مع الاستهلاك خلافه واما الثاني فان اريد بالبعض مسماه فهو المطلوب او القدر المعين فلا بد من ان يبين او الاكثر بالاكثر تقريبا فلا دليل عليه مع ان الفرق بين الانحاء غير معقول مضافا الى ورود كثير مما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج الكل من النجس بالبعض من الطاهر بحيث لو فرض المتنجس ذا لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال من دلالة النص والاجماع على طهارة المتغير من الجاري والكثير اذا زال التغير بممازجة بعضه الاخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون بما ثانيا في اجزائه وجوده المنتشر فيعلم الزوال ومن المعلوم ان هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكرار المتنجسة ما يكون نسبته اليها كنسبة الجزء المعتصم الطاهر الممازج الى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم بهذا فلا مانع عن التزام بقاء النجاسة ومما ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من الماء النجس بالغمس وطهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن عنوانه اعني الكرية والجريان قبل الامتزاج التام فغير مسلم للاجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب النجسة اذا انتقعت في الكر مع ان اجزاء الكر المتخللة بين اجزاء الحبوب ليست باشد اتصالا بالكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر بالتطهير لا يمنع عن التطهير به كما في الماء القليل الذي يقع على موضع في الثوب النجس ثم ينتقل منه الى موضع اخر منه فان المعتبر الطهارة قبل التطهير مع ان الماء سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين اجزاء الكل واما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد دليلا شرعيا على امتناعه والثابت من النص والاجماع امتناع اختلاف الماءين مع شيوع احدهما في الاخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها اخر لرد القول بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرناه الاول ان من لم يقل بالامتزاج بين معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين مكتف بمجرد الملاقاة كظاهر اللمعة ولا نعلم طهارة الكوز من الماء النجس بصب شيء في الكر فضلا عن غمسه فيه وليس بابعد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من المطر وقد يذكر هنا تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فيشترط

الامتزاج في الاولين و نسب الى ظ المنتهى و النهاية و التحرير و الموجز و شرحه حيث حكموا بالطهارة بتواصل الغدير بنحو عبرة و في الجاري بانه يطهر بالتدافع و التكاثر و اعتبروا في طهارة محل الحمام استيلاء الماء من المادة عليه اما مطلقا كما في كتب العلامة او مع علو تساوي السطح الطاهر و النجس كما في الاخيرين و فيه ان الظ انه لا ثم يكون حكم ما الحمام اغلظ من غيره و اما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل بل الاعتبار عنده بالكرية و قد صرح في المنتهى بان تطهير الجاري باكثار الماء المتواصل حتى يزول التغير و تطهير الكثير المتغير بالقاء كر عليه فقد من المطلق بحيث يزول تغيره و استدل في المسئلتين بان الطاري لا يقبل النجاسة و المتغير مستهلك و اما الموجز و شرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام و غيره من الحياض الصغار و قد تكلف بعض المعاصرين هذا التفصيل فخص الامتزاج بغير الجاري و ما الحمام و لم يعتبره فيهما لاجل صحيحة ابن بزيع لمنفذ الواردة في ماء البئر و مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر و قوله ع ما الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا و هو ضعيف ايضا لما عرفته من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني** قد يتوهم ان اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما اذا لم يلق الكر دفعة و الا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او الاتفاق كما في المنتهى و عن المختلف على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة و يؤيده ما دعوى الاجماع على كفاية كر لا اكرار متعددة دفعة بناء على ان الغالب عدم تحقق الامتزاج و فيه ان هذا التخرص اذ لا دليل على ذلك عدا ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط اخر غير الدفعة و مقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظهور عدم الاستغناء عنه بالدفعة و ما ذكر من الاجماعات على الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد اما في القليل النجس و اما في الكثير المتغير و لا ريب انهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالالقاء و لا يكون ذلك الا بالامتزاج و اما الاول فلا ينفك عن الامتزاج ايضا و يؤيده ما تقدم من تردد العلامة قدس سره في كون الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع علو شيئا منه مع ان الظ ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه و ظهر من كثير من كلمات القائلين بها و اما لاجل حصول الامتزاج بها و اما لاجل النص و فتوى الاصحاب و عدم اعتنائهما عن الامتزاج ظ على الاولين و اما الاخير فقد عرفت انها دعوى غير مسموعة نعم يمكن بل يجب ان يتوهم بالعكس و هو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها لا لاجل تحصيل الامتزاج **الثالث** انك قد عرفت ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المسمى الكثير الطاهر و لو اقل قليل منه لان دليل الطهارة جار فيه و يظهر من كاشف اللثام في مسئلة تطهير الجاري انه لا بد على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر و فيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا ام جزء كر و اعلم ان الماء القليل لا يطهر باتمامه كرا على الاشهر بين المتاخرين بل المشهور لاصالة بقاء النجاسة السالمة عما يرد عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل المذكور معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزم لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم الماءين فيرجح عليه لاعتضاده بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما و ما اشتهر حتى ادعى الاجماع عليه من قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا و ما ذكره علم الهدى قده من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية و لحوقها محكوم بالطهارة فلولا طهارة النجس باتمامه كرا لم يكن لذلك وجه في الكل نظر اما استصحاب طهارة المتمم فقد قرر انه ان اريد الاجماع على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة و النجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج و ان اريد الاجماع على عدمه مع امتزاج الماءين فقد ثبت ان الامتزاج فيما نحن فيه غير مؤثر في التطهير و التنجيس باتفاق الكل و ان اريد عدم تبعض حكم الماءين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل بمذهب السيد و الحلي مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما و ما اعتذر به بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا و كذا الماء الملاقي للماء النجس و لو لم يكن واردا بناء على مذهب العماني و من تبعه فان الظ انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك و ان اريد الاجماع على عدم التبعض في نفس هذه المسئلة لان العلماء بين قولين ففيه انه لم يثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضته القواعد و الاصول لكنا نمنع في الاصول و اما ثانيا فلانه لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز قد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم الماءين المتواصلين و المفروض ان الامتزاج هنا ملغى و غير مؤثر في التطهير و التنجيس اجماعا و المدعى تاثير مجرد تواصلهما في التطهير و اما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل مع عموم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا و دعوى ان ملاقات القليل لهذا الماء و ان كانت منجسة بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال لعلة للكرية المانعة لحصول الكرية بمجرد الملاقات فلا مرجح لاحد معلولي الملاقات على الاخر و هو عليه مدفوع بان الملاقات ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال و لذا كان الشيء علة تامة للشيء استحال ان يكون علة لما نعه اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من دفع الشبهة عن ما نعية الكر في هذا المقام و تخصيص ما نعيتها بما اذا لم يحصل الملاقات بل كانت قبلها و ان شئت قلت ان ظاهر الرواية سبق الكرية على الملاقات و مما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون

القليل

القليل ملاقيا للنجس اذ بمجرد الملاقات يزول النجاسة فان الملاقات بنفسها لا تزيل النجاسة بل باعتبار حدوث الكرية و المفروض ان الملاقات علة تامة بلا واسطة لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا و اما الخبث ففيه اولا ضعف السند و دعوى الحلي اجماع المؤالف و المخالف عليه موهونة بما ذكره المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة مرسلين له و لم يعمل به من المخالفين الا ابن حي و كذا ان هذا الخبر لم يثبت عندنا و في الذكرى انه عامي و لم يعمل به غير ابن حي و اما الاجماع الذي ادعاه الحلي فهو ايضا قاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف من قبل السيد و لا ممن بعده الا جماعة نعم عمل المنكرين لاخبار الآحاد به يوجب جبر الدلالة لكنه لا يبلغ حدا يطرح معه عمومات انفعال الماء القليل و ثانيا ضعف دلالته على المدعى فان الظ من قوله لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة فعلية تجدد الحمل و حدوثه فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث لا انه يبقى عنه صفة الحاملية و ان كانت موجودة سابقا فيتحد معناها مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء و لذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب و الاستبصار قوله ع اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا و ذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال عليه بما دل على جواز البول فيه انه لا يحمل خبثا و ثالثا بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل بملاقاة النجاسة الشامل للقليل المتمم فان تخصيصه بما اذا لم يكن ملاقاته سببا لبلوغ الكرية ليس باولى من اطراح هذا الفرد من عموم الرواية اما بحمل قوله ع لم يحمل على عدم حدوث النجاسة فيه فلا يشمل عدم بقائه لو كان حادثا من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم و اما من لا يعتبرها فهو و ان لم يرد عليه عمومات انفعال القليل لكنه يرد عليه في مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة اليهود و النصارى و ولد الزنا و هو شرهم و الناصب المعلن لبغضه المسلمين على الاجتناب عن ما اجتمع من المياه النجسة و عموم قوله ع في رواية السكوني الماء يطهر و لا يطهر خرج منه تطهيره بماء معتصم متصل به او ممتزج معه و قوله ع سبحان الله كيف يطهر من غير ماء و اما الثالث فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه نحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لانه في الاصل طاهر و النجاسة المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لو وقعت قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان يقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها فلا نرجح بجانب اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي وجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المتردد بين هذا الكر و الاقل منه و قد ثبت من الادلة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه و قوله ع في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه الا ان يكون كثيرا قدر كر ان ملاقاة الماء للنجاسة مقتضية لتنجسه و الكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعة عن النجاسة امر وجودي و الاصل العدم و لذا ان الماء المشكوك في كريته اذا اصابه نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في المعتبر في الفرع التاسع من فروع مسئلة القليل مستدلا بان الاصل القلة فكل فيما نحن فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية و القلة فلا قلت و هذا الاصل وارد على اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلت ان الملاقات التي هي سبب للنجاسة لم يجر وقوعها قبل الكرية فالاصل عدمها قبلها و الحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فيرجع الى اصالة طهارة الماء و قاعدتها فان المقام حقيق به و اجاب بعض المعاصرين بان الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا يحكم عليه بالطهارة و لا النجاسة فهو لا ينجس الطاهر و لا يطهر النجس كما في المشكوك كريته اذا لاقته النجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط و قد شك فيها فكذلك الطهارة شرط و قد شك فيها مع امكان الفرق بان الشرط عدم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى و فيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء المذكور و لا نعرف بهذا الحكم من خالفه في المسئلة كالفاضلين و الشهيدين و اما الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء الطهارة او تساقطهما و الرجوع الى قاعدة الطهارة و اما قوله اذ كما ان الكرية شرط الخ فلم نحصل معنا فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل عدمها عند الشك و الطهارة انما شرط لدفع الكر النجاسة لكنها مطابق للاصل و الاصل بقاؤها عند الشك فلا حاجة الى ما ذكره من الفرق مع ان فيه ما فيه و ما كان منه من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة و لو في ضمن المتنجس احد اوصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا و فتوى الا ما توهمه عبارة المفيد و سلار على ما يأتي و ظ النص و الفتوى كون الكرية مانعة عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجس و لا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده العدم و اما قوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه و قوله ع في صحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ و اشرب و نحو ذلك فهي و ان كانت ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عموم فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ماء خاص قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى ذلك العموم الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة و نفس الملاقات سببا بل هذه الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة و هي امر عدمي باعتبار رجع الامر بالاخرة الى مانعية الكثرة التي هي مفاد اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير و جعل الكثرة جزء في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال فتلك العمومات ليست من قبيل ما كان عنوان العام مقتضيا للحكم و عنوان المخصص مانعا هذا

كله مضافا الى ما دل بعمومه على انفعال الماء خرج منه الكر مثل قوله ع في الماء الذي يدخله الدجاجة الواطئة للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله ع فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون الملاقات للنجاسة سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا وشيئا ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه واستواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه ووجه الرجوع الى العموم في الاخير واضح لان الشك في التخصيص وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان لا يخلو عن شائبة التعليق لعدم احراز الموضوع قبلا الا ان الظاهر من ادلة الاستصحاب شموله واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة لتوارد حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتامل في الرجوع فيه الى العموم بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون عالم زيدا او عمروا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجاز او مخالفة ظاهر موجبة الى العزيمة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل ثبت حكم العام لعدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس فتامل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان الامر في المثال دائر بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلومات واما لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسما الى قسمين كل منهما يقتضي حكما مغايرا لما يقتضيه الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية الحاكمة على استصحاب طهارة الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب من عدم البلوغ تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم يحتمل في موضع من المنتهى الرجوع الى استصحاب الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لاعتضاده بقاعدة الطهارة والا فقاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل دائما كما عرفت ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض انه اذا شك في شمول اطلاق الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي بالطهارة وعدم تنجسه بالملاقات نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ منه ماء ويرفع به الخبث على نحو القليل وكذا المانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والسر في ذلك ان احتمال الكرية كاف في حفظ طهارته وعدم تنجسه لكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه ونحو ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو انتهى وذكر كلامه بعض من ذكره في ذيل عنوان اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط العاصم الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثالث من وجوه الشك الثلثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب ثق ان كلا من القلة والكثرة امر وجودي ان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب ثق رجع الى الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه واختير ان القليل مع انه امر عدمي باعتبار فصله العدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما يترتب على ما يترتب كما يستفاد من قوله ع الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب ونظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال وان ذكرنا له وجوها بقي الكلام في مسئلة عنونها متاخروا المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضوع الكر وحكمه تساوي سطوحه ام لا والاصل في ذلك على ما وجدنا كلام العلامة قده في كره حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن كر نجس بالملاقات ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقاؤه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل لا يتقوى بالعالي ولا يعصمه نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد من حيث الحكم والا فلا يتصور وجود موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لا بد لما من التزام عدم الاتحاد العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا فخرج من ذلك السافل واما من التزم الاتحاد مطلقا فخرج العالي ويتبعه على ذلك كله في الدروس حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقته النجاسة لم ينجس ما فوقها

مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد ذلك اتحاد الواقف مع الجاري المساوي او العالي ولو كان لفواره دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة ثم ومثلهما ما في كشف الالتباس في الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام فاشترطوا فيها الكرية معللا ذلك بانفعالها بنجاسة السافل لو لم يكن كرا ويستفاد هذا القول ايضا من اعتبار الدفعة في القاء المطهر بناء على ما في شرح الروضة من ان الوجه في ذلك ان لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند مناقشته في قول الذكرى يطهر بالقاء كر فكر الخ قال في عدم ماء الحمام كالجاري اذا كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالي القليل في الحمام الذي هو اولى بسهولة الامر من غيره وقال في كري والاظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية يتساوى الحمام وغيره لحصول الكرية الدافعة للنجاسة وعلى العدم فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما في ذلك مع صاحب الحدائق في شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى او اسفل مع اشتراط القاهرية بفوران ونحوه في هذا القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية تحصل للعلامة والشهيد قولان اختارنا بينهما مع تصديقهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغديران الطاهران اذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا انتهى وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبرت الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري لم ينجس بالملاقات انتهى نعم قيده في مع صد بعدم علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في منه في تطهير القليل النجس بملاقاته كرا من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل رافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بان يرفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم ما لو كان المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة [illegible] التي ذكرنا انها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم انفعال الجاري لا عن مادة اذا لاقى جزئه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا لا يكون الا مع تقوم الجزء الاوسط الملاقي بما هو اسفل منه الا اذا فرض العلو على وجه قيام بعض اجزائه على بعض كالعمود وشبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وذكر في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل سافله فقط وان كان كثيرا لم ينفعل عاليه ولا سافله لكن ذكرا في مادة الحمام انها لو لم يكن كرا انفعلت بنجاسة الحياض وهذا مناف بظاهره لما قبله وممن صرح باطلاق الفتوى من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فوق بعد كلام له في هذا الباب وتحرير هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية بل هو اعم منه ومن المختلفة كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ان ما هو اصح من ذلك التعميم لتساوي السطوح ومختلفها وتبعه في ذلك سبطه السيد في المدارك ثم خالف في ذلك المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساواة قال لا تظاهر اكثر الاخبار المتضمنة لاشتراط الكر والكمية في اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثرة عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر باطلاقه فان مدخول اللام لانه من باب المفرد المحلى وعمومه ليس بالوضع بل باعتبار منافاة عدم ارادته للحكمة وهي انما يتصور مع عدم احتمال العهد ولتقدم السؤال عن بعض افراد الماهية عهد ظ فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع نعم يثبت العموم في ذلك المعهود بازاء ما يتحقق به محذور منافاة الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى اقول ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا ريب البتة ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بالسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام او تخصيصه لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد متساوي السطوح او غير ذلك من قبيل تبادر ما حضر في الذهن من افراد المطلق لا لتسرية لسبب من الاسباب كخصوص الماء الصافي الذي هو من لفظ الماء او ماء كل بلد في ذهن اهله ولا اعتبار بهذا اصلا ولا يكاد يسلم عنه مطلق فلو وجب تنحصر موارد الوحدة وانتاطة الحكم بها لا بتساوي السطوح ونحوه وغير ذلك لاختلافها فربما يختلف السطوح بعلها واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم في التذكرة القائلين بعدم تقوي الاعلى بالاسفل بلزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما التزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها لا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم الانفصال حتى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المنفصل ولا ينجس الاعلى بملاقات الاسفل اذا لم يبلغا كرا وفيه ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرناه من ان المناط في اعتصام

الماء المتصل البالغ من الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما ان يتساوى السطوح اما ان يختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء ساكنا بان يحبس الماء في اناء موضوع لا على الاستقامة واما ان يكون جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب ونحوه لغايته واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة وعلى التقادير اما ان يبلغ احد الطرفين كرا واما ان لا يبلغ الكر الا المجتمع منهما فهنا اقسام **الاول** تساوي السطوح والظاهر عدم الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن ظ صاحب لم من دعوى انصراف اطلاق دليل الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ مفهوم ما دل على اعتبار المادة المنصرف الى الكر في اعتصام ماء الحمام بدعوى شموله لصورة تساوي المادة وذيها لكن دعوى الاختصاص في الاول كالشمول في الثاني ممنوعة جدا ولذا تجد جامع المقاصد اطلاق القواعد اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان والا كفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوي لتحقق وحدة الماء حتى لو كان الساقية بين الغديرين في غاية الدقة لان كل جزئين متصلين الى الماء يعدان جزءا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذ المجتمع المتحد متحد عرفا فيتحد جميع الماء وما يوهم اطلاق التعدد عليهما احيانا فيقال انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد كصبرة الحنطة فالتعدد باعتبار ما قبل الاتصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم بكون احدهما سائلا من الاخر فليس اطلاق المتعدد عليهما باعتبار قلة العرض في بعض سطحهما والوحدة باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا لو فرض اناء من صفر او غيره مصوغ على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثاني** ان يكون الاجزاء مختلف السطوح مع سكون الماء كما لو حبس الماء في اناء معوج او موضوع على وجه يختلف سطوحه الظ هنا وحدة الماء لما ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع من الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لان الثابت عدم السراية الى الاعلى مع الجريان لا مع السكون **الثالث** تختلف السطحين على وجه التسنيم مع عدم كرية الاعلى ففي عدم تقوي احدهما بالاخر كما هو صريح جميع كلمات المحقق الثاني وظ بعض كلمات العلامة والشهيد او تقوي كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير شمول الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه او تقوي الاسفل بالاعلى دون العكس كما تقدم عن العلامة في كره وبعض كلمات الشهيد والموجز وشرحه ثم العدة بما يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد المائين المختلفين وجب الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم به اصلا ويمكن ان يبنى ذلك على كفاية احد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي او الغلبة والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكر وانظر ذلك في رفع النجاسة حيث اعتبروا علو المطهر او مساواته وعلل ذلك كاشف اللثام بثبوت الاتحاد مع التساوي والقهر مع العلو لا الدفع نظر الرفع ولعل منشأ ذلك تخيل التقوي بالمساوي فان العالي اولى منه بالتقوي كما في صورة الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبار هؤلاء الكرية في مادة الحمام والاقوى في بادي النظر هو القول الاول لتحقق الاتحاد عرفا بالتقريب المتقدم في اتحاد كل جزئين متصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العالي مع عمود الماء النازل من الميزاب او الجدول القائم واضح عرفا فيتحد حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان اصل نازل الاعلى العالي بان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا جعل ع المادة بعضا من ماء الحمام مع تسميتها علية وقوله ع في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري فان الظ رجوع الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ع ماء الحمام لا ينجسه شيء واستدل المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بقيام الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الماء بل ولا في غيره من المائعات ولو مع تحقق الوحدة كما هو واضح عند العرف في الماء النازل لشبر اعمق من الميزاب بل الاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء الحمام المنصرف اطلاقها بحكم الغلبة الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في غيره بالاجماع والاولوية فان الحمام اولى بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكرية في مادته بل ولا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع والاولوية بناء على ان المستفاد من القضية الشرطية في قوله ع اذا كانت له مادة مع القول بمفهومها هنا انفا علية المادة لاعتصام ماء الحمام فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقه الى كل ماء قليل له مادة هي كر ومن مفهومه الى كل ماء قليل لم يكن له مادة هي كر كما فيما نحن فيه واما الفحوى المتقدمة فهي اولا ممنوعة بان الاظهر في حكمة عدم الانفعال الكثرة انتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليه فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه وهذا المفقود مع علو بعضه بل الاولى في هذا تقوي الاعلى لولا تنجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوي الاسفل الملاقي وثانيا انها معارضة بما تقدم من دليل اعتبار كرية العالي في تقوي الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوي الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار ويكون الحكم في التسنيمي عندهم بمثل الميزاب وشبهه كمادة الحمام التي هي كر غالبا و هذا ايضا وجه جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظ اعتبار في المعتبر والمنتهى غير التسنيم **الرابع** هو القسم الثالث لكن مع كون

العالي كرا

العالي كرا وظ العبائر المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني تقوي الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكى شارح الدروس الاتفاق عليه لكنه مشكل لان العلامة في هي وكره مع اعتبار الكرية في مادة الحمام تردد في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره ولان الشهيد في س وكرى كما عن جامع المقاصد علل حكمهما بتطهير البئر بالامتزاج مع الكثير والجاري ضعفا طهرها لو تسنم الجاري والكثير عليه من فوق معللا بعدم الاتحاد في التسنم ولان شارح ضه حكم العلامة في ذه باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند القائه فينفعل ما ينزل منه بملاقاة النجس وتقدم من صاحب المعالم الرد عليه بان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر لاعتبار الدفعة في المطهر لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يزد المطهر على الكر و مقتضى ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتقارب عدم الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلاله مع ضعفه على عدم تقوي العالي المتسنم بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وسيأتي وكيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام من يعترض بعد الوحدة في المسئلة السابقة لان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في غلبة العالي والاستناد في ذلك الى ما ورد من كفاية المادة في عدم انفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكرية فيها الا ان يقال ان المستفاد منها كما تقدم عليته وجود المادة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة مشتملة عليه هي كر فصاعدا والمادة لغة وعرفا ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم ايضا هذا مضافا الى رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري او الاعم ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كل من الطرفين للاخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر باشتهار مضمونها هذا مضافا الى ما عرفت من تقريب الوحدة في المسئلة السابقة لشهادة العرف وقوله ع يطهر بعضه بعضا على وحدة المادة وذيها فيكفي ح عموما عدم انفعال الكر وبعض الروايات مؤيدة **الخامس** اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يلحق عرفا بالمساوي مع نقص كل منهما عن الكر ويظهر من العبائر المتقدمة فيه ثلثة اقوال التقوي من الطرفين وهو المستفاد من اطلاق عبائر جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل بالاعلى فيلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى ظ اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وهو بناء على امكان دعوى ظهوره في التساوي وشبهه علمه مطلقا كما تقدم من ظ بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوي السافل بالعالي دون العكس كما تقدم عن كره وبعض عبائر س والموجز وشرحه بناء على عدم فرقهم بين الانحدار والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظ وحدة الماء عرفا فيشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر تفرد المحقق الثاني به على ما يقتضيه استدلاله بان عدم نجاسة العالي بالسافل يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلامهما المتقدم في اعتبار كرية مادة الحمام الظ في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم واعلم ان القليل المتغير لا يطهر بزوال التغير عن قبل نفسه اجماعا لان علة التنجس فيه الملاقاة دون التغير وهي لم تزل واما الكر المتغير فالمش انه لا يطهر ايضا بزوال التغير من قبل نفسه لا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه توجب زوال تغيره من دون اتصاله بمعتصم وامتزاجه به لاستصحاب النجاسة خلافا من المنكرين للاستصحاب بناء على تسميتهما عندهم بعموم الدليل للامر بوجوب النزح في البئر المتغير حتى يزول التغير بناء على انه حد للانتهاء دون التعليل خلافا للمحكي عن يحيى بن سعيد اما بناء على ما ذهب اليه في طهارة البئر باتمامه كرا كما بناه عليه بعض او لمرسل المش اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج مرتين لحال التغير الكر فيدخل ما بعد في العموم او فرض نقصه كرزوال التغير بهما ناجسا معا وان ثبت هنا ثبت غيره بالاجماع ولذا ذكر صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بجبر البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير والمردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة في اعتبار فعلية التغير في النجاسة مثل قوله ع كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله ع لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ع ان كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب ونحو ذلك او يكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل او للانتهاء مع استظهار دخولها على العلة الغائية مثل قوله تفكر في العبادة الى ان تفهمها ويرد الاول ايضا الى فساد المبنى كما تقدم ضعفه لا بتنا فان الادلة التي اعتمدوها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون مغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان القدر الثابت من المخصص المتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على التمسك بقوله ع في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى كذا حكاه في الحدائق عن بعض الافاضل وفيه ان المخرج في الخبر المتقدم ليس هو الفرد المغير اذ الخبث ليس مما للعين

وانما

وانما نسو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الاحوال فالمخرج ليس الا التغير وبدونها
داخل تحت الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير المتغير وكان
حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض المخرج هو الخبث الحاصل من المتغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن
امكن التمسك في محل السكوت بالاستصحاب لكن التخصيص باحد الطريقين غير ثابت فيلزم خروج ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة زال تغيرها
ومن هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال التغير لكن لا تامل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه
المذكورة فاذا ثبت الطهارة هنا يثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره من النقض بالصحيحة المشهورة اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيقيد بها البيان
حكم الدفع فلا معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم يرد على الثاني انه يكفي في جريان الاستصحاب على المصادق العرفية للاتصاف
المتيقنة سابقا وقد بينا على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد على الثالث
بان الظاهر من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة وغلبتها عليه في اول الامر فلا يلتئم ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى
في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح غير معلوم وعلى تسليمه فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل
بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيرهما الا انه
من ارجاعه اليه ولو بتكلف وطرحه لعدم المقاومة الف ومائتا رطل على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم
الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب كما في الحدائق والظاهر كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة
وثلثون درهما على المشهور لمكاتبة الهمداني عن ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة
وعن التحرير انه مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع ونسبه الى الغفلة ومستند الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظاهر
الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة
مع كفايتها للاسناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي فيقرب من مساحة القميين فيرده رواية علي بن
جعفر الواردة في انفعال الف رطل من الماء وقع فيها اوقية من دم وربما استظهر ارادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقيا والارادة العراقي
يلزمون نصب القرينة وبعض الاخبار كما في رواية الكليني السابقة التي استشهد بها في الحدائق ويضعف الاول بان المرسل غير المخاطب مع ان
ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال فاعاده الامام عليه السلام في الجواب لا ما اذا لم يذكر الا في كلام الامام عليه السلام واما ارادة العراقي
في بعض الاطلاقات فمع ان الراوي فيه عراقي معارض بالمثل بل اقوى ففي صحيحة زرارة ان الوضوء بمد والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال
مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد التسليم بتكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله الماء طهورا
لم ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدالة على ان الملاقاة بنفسه مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنها الا لمانع
والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية والاغماض عن الطعن عليها بعدم ورودها في اصول اصحابنا فهو لاهل الجمع بينه وبين
قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا ينجسه شيء انما هو باعتبار كونه فتكون الكرية
قيدا للموضوع وهو الماء الذي لا ينجسه شيء فكلما شك في كريته فلا يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك في موضوع العام
لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد في مسئلة الشك في كرية الماء حيث حكم بالنجاسة ورد اصالة
الطهارة بان الملاقاة سبب في التنجيس ثم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه في الحدائق بمنع كون الملاقاة مقتضية للتنجيس بل
هي مع القلة وهي غير متحققة وفيه ان القلة لم تذكر في الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذي يدخله الحمامة والدجاجة
والواطئة للعذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا من ماء وان الماء الذي لاقاه الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا
لم يكن كرا ينجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها والا اقتصر على المتيقن
نعم قد يتوهم ان مقتضى الثالث كون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام فيما كان
القا ومائتين بالعراقي وقد نبه على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في المعالم بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم
الانفعال فما لم يدل دليل شرعي على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال ثم قال وبهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذي قرروه
وينظر فيه في الحدائق بان شرطية الكرية لا يقتضي الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع
لا عند عدم العلم به مع انه معارض بدلالة الاخبار المذكورة على ان القلة شرط في الانفعال فما لم يدل دليل على حصول الشرط يجب الحكم
بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى ان مقصود صاحب المعالم عدم جواز التمسك بعمومات الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم

الدليل على كون الاول كرا يكفي في الرجوع الى العموم وما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلثة اشبار ونصف على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه
ويدل عليه رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها
في ثلثة اشبار ونصف عرضها والظاهر ان المراد من العرض هو سطحه المشتمل على الطول والعرض كما في الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع
ان الطول لو كان انقص من ثلثة ونصف لم يسم الاربع عرضا فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله عرضها كعرض السماء والارض
ثم يدخل على هذا السطح المستدير البالغ ثلثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظاهر من الرواية كون مجموع الثلثة ونصف
من العمق ثابتا في تمام سطح الكر لا في خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد في جميع
الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من
الارض فذلك الكر ويمكن تقريبه لانها نظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول
والعرض بهذا المقدار ويكون في عمقه صفة لثلثة اشبار ونصف وهي يدل على مثله يعني اذا كان سطحه ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار
ونصف ثابتة في عمقه وبعض ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى والمحكي عن نسخة مقروة على المجلسي مصححة ودلالة الروايتين
وان لم تخل عن تكلف الا انهما نصان في زيادة النصف على الثلثة فيرجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار لاحتمال
سقوط النصف فيهما وعدم احتمال الزيادة في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن
ايده في المنتهى بشذوذ قول القميين وهما اولى بالترجيح مما من افراد هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من راوية ونقل
الكر بقوله عليه السلام نحو هذا ومما تقدم من المختار في وزن الكر وتاييده بما ارسله الصدوق من انه ما كان ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار
عرضا في ثلثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة رواية اسمعيل للرواية عن علي بن جعفر عن اخيه في جرة فيها الف رطل من الماء وقع فيه اوقية
من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبر بعضهم شبرا من الماء فوجده القميين وثلثمائة وثلثة واربعين مثقالا لا يقرب من ثلثين
شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال نقصانه عن سبعة وعشرين شبرا لثقل الماء بعيد في الخارج في مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع
الى عموم ما دل على النجاسة كما تقدم خلافا للمحكي عن القميين وهنا رواية صحيحة اخرى ذكر في الذكرى انها اعتمد رواية عنه عليها في المقام وهي صحيحة اسمعيل بن
جابر في الماء الذي لا ينجسه شيء ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته والذراع قدمان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه المشتمل
على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلثين واحتمل في المعتبر العمل بها لكن ذكر في المنتهى انه لم يعمل احد بهذا المقدار واستجود عمل
الشيخ ره لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحقق الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار
والمعروف من صاحب المدارك استشكاله في العمل بالصحيح اذا خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها قول الاسكافي بما بلغ مكسره
مائة شبر وما العمد ما بينه وبين قوله في الوزن بالارطال العراقي او ما بلغ قلتين والثاني قول الراوندي وهو ما بلغ هو ابعاده الى عشرة
ونصف من غير تكسير ولم نجد ما يمكن الاستدلال له بل واستدل له شارح الروضة برواية ابي بصير المتقدمة بجعل في بمعنى مع فلا يعتبر
الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان لازم هذا القول اختلاف ازدياد الكر واقل فرضها كما في الروضة ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون
كل من عرضه وعمقه شبرا وذكر بعضهم في اعدل فروضه ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا واما في الروض اولى
لان النقل المنقول عن الراوندي هو اعتبار الشبر المكعب ولهذا لم يذكروه مخالفا للمشهور في اصل التحديد بثلثة ونصف وتمام ما ذكره في المنتهى من فروع
هذا التحديد ان المشهور يعتبرون في الابعاد الضرب وان انكسر ولا يعتبره قطب الدين ره والثالث المحكي عن ابن طاوس قده من التخيير بين هذه
الروايات فان اراد الظاهري فله وجه وان اراد الواقعي وحمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف له وجه لتقدير الكر على النحو
بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقل دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف
المياه ثقلا وخفة كما قيل انه قد يقرب التفاوت الى قريب العشر كان له وجه لكن يعارضه ان الشبر في السابق كان زائد الطول لابدان السابقين
واعضائهم وبالجملة فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كون الكر بحسب المساحة ازيد فقد تقدم ان بعضا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلثين
شبرا واذا اعتبر اشبار السابقين يصير اقل من ذلك ولم احد من دفع الاشكال نعم دفعه بعض بوجه اشكل وهو منع علم الامام عليه السلام بنقص
الوزن دائما من المساحة ولا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قدروه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه
انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام الشرعية بل الجهل المركب اليهم ونعوذ بالله سبحانه اياهم على هذا الخطاء
تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبني على التحقيق دون التقريب لانه مقتضى
ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على ما نقص او زاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المتعلق بذلك المقدار و

تحقيق الكلام في ماء البئر

يتفاوت في اسم المسافة وفي مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكمة الخفية لم يعلم جواز المسامحة في منعنا لما فهي ضيق دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام الطبيعة واما القسم الثالث من المياه فهو ماء البئر وهو ما لا يصح سلب البئر عنه عرفا واوضح في غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخفى ان هذا التعريف غير خال عن شيء فالاولى وكول الامر الى العرف والظاهر عدم صدق ماء البئر على ما يجري الماء من العيون الجارية وان كان المجتمع يسمى بئرا مطلقا او مع نبع ماء منه غير ما يجري الماء فيحتمل وجوب النزح منه وان اتصل بالجاري للاطلاقات ولا فرق بعدم الحاجة الى البر لمنع شمول ادلة انفعال البئر الا لماء لو خلي وطبعه لا اذا اتصل بالجاري ثم لو فرض الشك فصدق البئر على مجمع ماء كان في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكر والقليل اذ لا دليل على طهارة القليل منها بعد ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة وشذوذ المخالف في المسئلة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهي اذا لم نقل بعلية موردها وهو البئر لفرض القول بنجاستها فكيف تتعدى منه واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتب ذهاب التغير على النزح وعلى تقدير الظهور في الرجوع الى الفقرة الاولى او الثانية او كليهما فمعارضتها بما دل على انفعال القليل فلا بد من ارتكاب التخصيص في تلك الاخبار او مخالفة الظاهر في الرواية لا يعقل تخصيصها بالكر حتى يلغو التعليل بالمادة بل يصرف التعليل الى الجزء الاخير واولوية التخصيص بخصوص المقام ممنوعة لقوة العموم وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى مفهوم ما دل على اشتراط المادة المشتملة على الكر في اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدم من ان ظاهر الجملة الشرطية عليته المادة المشتملة على الكر للاعتصام فكما يستكشف من منطوقه الحكم ماء قليل متصل بمادة المشتملة على الكر كذلك يتعدى من مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فيما اذا كان للماء القليل مادة غير كر مدفوع بان مادة الاجماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والا لغى اعتبار الكرية في المادة وكانت العلة نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة العين الراكدة كرا وعلم ايضا اتصالها حين الملاقاة لم يبعد المنطوق والعلة في ماء الحمام فانه يتعدى الى غيره كما عرفت دلالته المخصصة لادلة انفعال الماء القليل وبقي تعليل الصحيحة مؤيدا لعموم ما دل على الطهارة وفي ظهورها بالنزح المزيل لو انفعل بالتغير وجه ما لرجوع التعليل في الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى اما لان المادة اذا فرضت كرا فاخرج منها بسبب نزح بعض الماء مقدار مزيل للتغير فقد زال التغير بماء معتصم فيطهر كما عرفت سابقا وكيف كان فانه ينجس ماء البئر كغيره بتغيره بالنجاسة اجماعا نصا وفتوى وهل ينجس بالملاقاة ولو كان كثيرا فيه اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد والمحقق والفاضل في بعض كتبه والشهيد بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظاهر التهذيبين ومصريات المحقق الاجماع وفي السرائر نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وفي الروضة كاد يكون اجماعا او لا ينجس ولو كان قليلا كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن جهم ووالده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسي والشهيد الثاني على ما حكي عن رسالته المصنفة في المسئلة وجمع من المتاخرين عنه او يفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكي في المنتهى عن جماعة قبله وهو لازم للعلامة المفصل في الجاري بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهاره منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكي عن مصرياته من الاجماع على الحكم بالنجاسة ههنا فيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكره في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح ولئن كان معلوما منهم وان اختلفوا في مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة وبرد تواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم دلالته على النجاسة حمله على الاستحباب المناسب في كثير من الامارات واما الاجماع والشهرة فموهونان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضا ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلام في كتابي بخطه ينزح منها دلاء ومنها ان دلالتها ليس الا من باب التقرير بضميمة اصالة عدم الخوف في الردع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول والعذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد وان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من التزام اجمال الرواية وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق لتطهير البئر وتفصيله موكول لبيان ما يجب في كل واحد من النجاسات الى مقام آخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء وبالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشيء من الامرين

المخالف لظاهر الرواية بل صريحها الا بالتزام حمل الاجمال لاصالة عدم ردع الامام عليه السلام بل الظاهر ان السائل بعد ملاحظة كلام الامام عليه السلام لم يشك في انه ردعه بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الآتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيها الحمامة والدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام عليه السلام الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر منافاة للاستحباب من حيث كونه اظهر في معناه السابق فيبعد حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام آخر فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء ورب الصعيد واحد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال بها مبني على فرض بدن الجنب نجسا ولا شك ان وقوعه في البئر ينجس البئر فلا يرفع الحدث بل يزيد الخبث ويحتاج بالاخرة الى التيمم فلا يصير مجديا ولو وقع في البئر لجعل الماء يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو المفروض وربما ذكر في نجاسة بدن الجنب فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث لا نجد ورد ماء البئر ينفع نزح دلاء منه فلا دلالة في الرواية على المطلوب بكون النهي عن افساد الماء لاجل استقذار القوم ذلك او لاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا في الحدث الاكبر هذا والانصاف ان هذه الصحيحة اظهر في عدم الانفعال والعجب ممن حكي عنه في المنع مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال لصحيحة ابن بزيع الآتية الدالة على عدم الانفعال وموثقة عمار الواردة في وقوع الكلب والفارة والخنزير في البئر قال كلها فانه ينزح ماؤها وتنزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفيه ان نزح الكل للاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وحسنة الفضلاء ابي هاشم قال قلنا له بئر يتوضأ منها يجري البول قريبا منها اينجسها قال فقال ان كان البئر في اعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك ينجسها قال وان كان البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بينه وبين البئر تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار فليس به باس وان استقر منه قليلا فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضأ منه انما ذلك اذا استنقع كله والانصاف ان هذه الحسنة وان لم تحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد قرب البالوعة الا انها ظاهرة في الانفعال عند العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور قوله عليه السلام في رواية ابن مسكان عن ابي بصير وكل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس لكنها كالروايات الاربع المتقدمة على فرض تسليم ظهورها في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها في الاستحباب وتسليم دلالة وجوب النزح على النجاسة معارضة بالصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى دلالة من تلك الاخبار ففي صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكرها في المعتبر وغيره من التاويل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن ماء بئر وقع فيه زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضأ منها ويصلي وهو لا يعلم ايعيد الصلوة ويغسل ثوبه فقال لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه وبمعناها موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها الميتة فقال ان كان لها ريح نزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين او للاستحباب ان لم يرجع الضمير الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا ينفك غالبا عن ملاقاة الحبل وان امكان بقاء ماء الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقاة ما ينقاطر من الحبل لكنه لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى ونحوها او دونها في الظهور رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل البيان وان كان هو نفي الباس عن استعمال الجلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل النزح ونحوها ما رواه علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله عليه السلام ارقه واستقى آخر فخرج فيه فارة فقال عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن القاسم عن ابي الحسن عليه السلام في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام انه كان في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب وتلقي فيها القذر وكان النبي يتوضأ منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله عليه السلام بئر يستقى منها ويتوضأ به ويغسل به الثياب ويعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء

قلنا فما تقول في ثيابنا وصلواتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير
فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحفظ من التغير ولو بسبب الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حينئذ يكون الرواية دليلا للقول باعتبار
الكرية في البئر فهذه اخبار اثنا عشر ينزح بعضها المطلوب ونظائرها ولو تعددت معارضة ظواهرها بظواهر ما تقدم من اخبار النجاسة
كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبارنا للعامة وموافقتها لعموم طهارة الماء واستلزام العمل بانحاء
النزح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح واما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على فساد المستند ومخالفة
جماعة كثيرة من اهل التحقيق والتدقيق لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات مع التنزل الى اصالة الطهارة هذا مضافا
الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي يحصر مائهم في البئر ولذا قال كاشف الغطاء ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر في الاخبار
عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي فيحتمله انه لازم قول العلامة ره في الجاري لتوجه عموم ادلة
انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ولذا امر في اعرابها احيانا
بنزح مائة دلو او سبعين دلوا والكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العموم مخصصة بما دل على طهارة
البئر عند التغير بما حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما ينزح منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا تعبدا
على خلاف القاعدة وخصوص رواية ابن الحسن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله
عليه السلام في موثقة عمار السابقة في ادلة المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا لحمله على الكثير الشرعي لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله
في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر واسع لا يفسده شيء مبنيا على ابقاء الوسعة من حيث الحكم او الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة
مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية على الغالب وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان
يتغير لونها او طعمها او رائحتها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه وعن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم انفعال الماء ولم
نعثر له على وجه ثم المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح وينسب الى الشيخ ره في التهذيب وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة ره في المنتهى فان
اراد وابه الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب والاستعمال في الماكول والطهارة به من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور
قبل النزح فليس النجاسة الا امتناع استعماله في هذه الامور فاذا تحقق المنع عن هذه الامور تحققت النجاسة ولزمها نجاسة الملاقي فلا يرد ان
الثمرة تظهر في عدم تنجس ملاقيه فتامل وان ارادوا الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات قرائن كثيرة على الاستحباب
منها ما تقدم من الامر بنزح دلاء لنجاسة واحدة او لنجاسات فان ارادة الوجوب ارادة خلاف اللفظ ومنها ورود اخبار متعارضة هنا
فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب وطريق تطهيره المتغير المتفق عليه وان كان يشارك مع غيره من المياه
النجسة في المطهر كما ان غيره قد يشارك ركي في التطهير بالنزح اذا كان ذا مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع المتقدمة
وامثاله البئر الشتحان في الغدير النابع وانما مشاركته مع غيره فهو الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير بل في عدم لو اتصل
بالنهر الجاري طهر بمجرد ذلك على الاختلاف في البيان ويطهر بمطهر غيره وبالنزح لكن في المعتبر اذا اجري اليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان
الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل وظاهره المنع ولو مع تساوي القرارين وفي التذكرة طهارتها بالامتزاج بالجاري والكثير اما لو نسبتها
عليها من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **اقول** قد صرح الشهيد في شرح الوافية بان المتصل بالجاري مع علو الجاري متحد
معه بل تقدم في مسئلة اشتراط التساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق على الاتحاد مع علو المعتصم فلا وجه لمنع تطهير البئر بالامتزاج
مع المعتصم المتسنم معه من ذلك يظهر ضعف دفع المنافاة بينهما بان الكلام هناك في الدفع وهنا في الرفع لضعف منه اذ هما لخصوصية البئر
مفقودة في غيرها وجه الاضعفية بعض محتمل ورود المحقق حيث ادعى خصوصية البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى كون
ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهر به فيبتني ارجاع الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر
من اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة في انحصار المطهر في النزح مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ينزح دلاء في جواب
السائل اما الذي يطهرها فالظاهر في الحصر ونحو ذلك والظاهر حملها على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصاله
بالجاري وصدق الاتحاد الرافع للنجاسة بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف الالتزام باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بما يقع فيه ولا
باس به اما لو طهر بالقاء كر عليه فقد يقال ان اللازم من القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه
لان دليل التطهير بالقاء الكر عدم قبول الكر للانفعال واتحاد ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عدم قبوله للنجاسة الحادثة
بعد ذلك فيكفي في اعتصام البئر القاء كر عليه ويمكن ان يقال ان استهلاك الكر في البئر بعد وقوعه دخل في حكم البئر فيشمله ادلة البئر و

نجس من

نجس من مورد ادلة الكر وحصول التطهير به انما هو باول الوقوع والتطهير امتزاج البئر مع شيء منه معتصم به ولا استهلاك النجس والمستهلك
هو الواقع الملتبس في الوقوع فالمنافاة بين كونه دافعا وكونه رافعا لاختلاف مائهما وان استهلك البئر بالكر الملقى عليه لقلتها جدا
كان لها حكم الكر لصدق الكر عليهما فان شك رجع الى اصالة عدم استهلاك البئر او الى اصالة عدم الانفعال على اختلاف الانظار في ذلك
وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي منها شيء يسير هو منه بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب والاناء وفي حكم النزح اخراج ما
باجزائه من ساقيه وغوره على خلاف فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجانبيها ولا دليل على طهارتها بغير النزح وما في حكمه من اخراج الماء
واما احتمال كون العائد هو الغائر فلا يقدح بعد احتمال العدم عوده واصالة عدم ملاقاته هذا العائد له فيما يسكر منه ولا يكون الا مع
كونه مائعا بالاصالة ولو بني على عموم كل مسكر خمر في النبوي المروي عن ابي جعفر وقول ابي الحسن ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم يفرق بين الجامد والمائع ولو بني على ظهور التنزيل في خصوصية التساوي اخرج ما عدا الخمر لاختصاص ما فيه
الامر بنزح الكل بالخمر مثل قوله ع في رواية الحلبي وان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلتنزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من
هذه الجهة بل لولا هذا لم يعم الحكم في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او
خمر قال ينزح ثلثون دلوا وفي خبر زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب
الريح نزحت حتى تطيب وحكي في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وانه يحمل
على الاستحباب كما فهمه منه كاشف اللثام ولو فرض عدم القول بالفرق او شذوذه كما عن المنتهى لكن العمل بما في المقنع وحكي عن المعتبرة اقوى وحمل
على المفضل ونزح الجميع على الافضل كما يشهد به الجمع بينها وبين ما لا يجب فيه نزح الجميع اصلا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها
البول او الخمر قال ينزح الماء كله وفي رواية ابن سنان فان مات فيها ثور او صب فيها خمر فلينزح الماء كله ثم ان المشهور ما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع و
عن الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه احوط او وقع فيها فقاع كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر
وفيه انصراف التنزيل الى الخصوص الحرمة او اليها والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما تم انه وقع
فيها عصير عنبي او مني او احد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين
كون المني من ماكول اللحم وغيره وربما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم المفرق فيه بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا قال في المعتبر بعد حكاية
كلام المقنعة والمصباح تبعا له فرق وردد الفرق بينهما وبين غيرها من الدم بمجرد العفو من قليله دونها ان الاصل نجسها حكم بقية الدماء
عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف يمكن ترجيح الحاقها بما لا نص فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا خلاف في وجوب
نزح الجميع وعن السرائر والغنية الاجماع عليه ثم تقدم صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها ثور او نحوه نزح كله اما ثور وقوعه
فالظاهر لظهور الاخبار في ان عليه ملاقات الميتة للحكم نعم ظاهر رواية زرارة المتقدمة في الحمار في البئر الواقع عشرين ولم اجد عاملا بها
ولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان البعير بمنزلة
الانسان يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل الهندي انه عليه اتفاق اهل اللغة لكن الازهري قال هذا كلام العرب لا يعرفه الا خواص اهل العلم
باللغة ثم حكى عن الشافعي في الوصية قولا بانه لو قال اعطوه بعيرا لم يكن لهم ان يعطوه ناقة لحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف الناس
لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكى عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا تدخل فيه الناقة وخرج طوايف من اصحابنا قولا ان
الناقة تندرج فيه ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمراة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجمع ان لفظ
البعير موضوع للمطلق لكن شاع استعماله في المذكر ولذا في الخلاف البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله
للصغير حكاه الفاضل المتقدم عن ظ فقه الثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه يقال له ذلك اذا اجذع وعن القاموس انه
الجمل البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظاهر اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتماله
شموله للوحشي او الثاني بالاهلي لعطف نحوه عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى
الاول لانصراف الثور وربما الحق بما ذكر في نزح الجميع عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما لا يوكل لحمه وروثه عدا بول الرجل
والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم في شيء منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص
وكيف كان فان تعذر لغلبته وكثرته في نفسه او لتجدد النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استيعاب ما ثم اجمع تراوح عليها اربعة
رجال ينزح اثنان منهم الاخرين وهما اما يشتغلان بالنزح كما عن صريح السرائر واما يدخل احدهما البئر فيملي الدلو بمجرد وصولها الى البئر
لئلا يحتاج النازح الى تكرار اخاضة الدلو في الماء للامتلاء كما عن الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى

الوحيد

الوضع النهي المجلسي قده بدخول واحد في البئر وفوق اثنين للنزح خروجا عن الشبهة وعلى كل تقدير فلا يجزي لمد واحد لو انه فرض انه ينزح بدل ما ينزح بالاثنين دفعة ويعتبر قيام الآخر بدل المنزح اول نهار لمغيب الكل عن النزح في الاولين ليصدق الاراحة ولكن مدة الاشتغال بنفس النزح يوما الى الليل فيجب تهيئة المقدمات قبل اليوم حتى ارسال الدلو في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وخبر بناء على نزحه على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع للكلب وان خلاف الاجماع مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب للاشتراك على بدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان الرواية خالية في المعتبر عن لفظ ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزح منه يوما كاملا وامر كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه مثل قراءة ثم بفتح الثاء للاشارة او سقوط كلمة فالعلها او يؤيد بما حكاه ذكره عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما نزف الجميع يوما ثم اذا لم ينزف في يوم تراوح عليها اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا تخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوبها عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا ع فان تغير وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكترى اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على المتيقن عدم الاجتزاء بالنساء والخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم مثلا وبين اولا تيه ولا فرق في عدم الاجتزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظاهر النص في تلك البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان او لم يمكن الا الملفق او غير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم للنزح واشتغالهم اجمع بشيء ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان الواحد ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة لكن ذكر جماعة تبعا للذكرى جواز الصلوة لهم جماعة ولعل وجهه عموم ادلة استحبابها الشامل لهؤلاء وفيه ما لا يخفى فانها ساقطة عن المعتبر ولاجل ما ذكرنا اورد عليهم بانه مثل استثناء سائر المستحبات كتشييع الجنائز وقضاء حاجة المؤمن ونحوه بل يرد عليهم ان اللازم استثناء زمان مقدمات الجماعة اعني سعيهم الى المسجد وانصرافهم نعم يجوز لهم الجماعة على البئر ويأتي بان يقف الامام ويقف معه واحد يصلي معه ركعة ثم ينفرد ويتم صلوته بمقدار الركعة مخففا مقدار ركعة من الامام فيقوم مقام احد النازحين ويجيء هو ويلحق الامام وينفرد الاخر منهم صلوته بمقدار الركعة الثالثة للامام فيقوم مقام النازح الاخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل في اثناء التراوح تغير في البئر بحيث يمكن نزح ماءها اجمع هل يكتفي بالتراوح او يعدل الى نزح الجميع ولو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى والاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع الغلبة فاذا انتفت مع بقاء نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهرها بنزح الجميع ولو تبين في اثناء نزح الجميع غلبة الماء وتعذر نزحها او عرضت بعد علمها فالاقوى في الصورة الاولى كونه كما لو نزح محسوبا من التراوح الا فرض اجتماعه الشروط وفي المقام فروع كثيرة لكن فائدتها قليلة بعد البناء على استحباب النزح بنفسه والله العالم وينزح كر تقدم تحديده وزنا ومساحة لموت احدها دابة والظاهر ان المراد بها هنا الخيل كما عن بعض وحمار او بقرة اما الحمار فلا كلام فيه ففي رواية عمرو بن سعيد بن هلال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع دلاء حتى بلغت الحمار فقال كر من ماء واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وفي المعتبر عطف البغل على الحمار وهي زيادة معتبرة ويظهر من سوق الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة وفي صحيحة ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب نزح منها سبع دلاء وان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله وفي صحيحة الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله ع وابي جعفر عليه السلام في البئر تقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب دون ما يدب على الارض كما فسرها به اولا في الصحاح ولا خصوصا ما يركب كما فسرها به ثانيا الا ان الظاهر انه اراد ما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول جعل اللام اما للعموم واما للتعريف المهية فيفيد العموم فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما فان قلت يلزم التسوية بين ماءة الامام فلا يخرج ما استثنى بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المنافي واتم التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء واذا فرق بالقلة والكثرة وذلك شيء لم يتعرض له الا ان القائل ان يقول ان ما ذكرتموه لابد له على بلوغ الكرية ويمكن التخلص بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لا يقال ان حمل الجمع على الكثرة استحال ارادة القلة منه والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة الثاني سلمناه ولكن ان حمل على معناه المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرتم على ان لنا في كون الصيغ المذكورة حقائق في الكثرة او مجازا اذا نظر او بعض المتأخرين استدل بهذه الرواية على وجوب النزح للحمار دون الفرس والبقر والجمهما بما لم يرد فيه نص وقد ادعى شمول هذه الرواية

البقباق عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يخفى ان كلامه قده من مواضع النظر ثم الظاهر ان مراده ببعض المتأخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل برواية الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء فهذه لم تتضمن تحديد الدلاء التي تنزح ومن المحتمل ان يكون مما يبلغ الكر فيكون العمل بالمبينة اولى ثم ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلثة وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلهما في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال فالعمل بالمقلدة من اصحاب البئر بدليل المسئلة لا دعوى الاجماع بوجودها في كتب الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة الا انا قد ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار ان المراد من الحمار والبغل ما شابههما في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمم جماعة الحكم فذكر في السرائر الخيل والبغال والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل وشبهها وهو مراد المحقق ببعض المقلدة في عبارته المتقدمة وعن الوسيلة والاصباح الحمار والبقرة وما اشبههما وعن المهذب من الخيل والبغال والحمير وما اشبهها في الجسم والظاهر ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة اخبار منزوحات البئر لا يكاد يمكن الالتئام بينها الا انها فهم الجماعة ليس ببعيد عن متن الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى الصراحة او الظهور اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان انكار ظهور ما ذكرنا من سوق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين دلوا بالدلو المعتادة على تلك البئر كما هو صريح بعض وظاهر ما سبق ذكره المصنف ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما وسنده رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع دمه في البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في البئر فيموت فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد وظاهر اللفظ يشمل الصغير والانثى بلا خلاف وكذا الكافر على المشهور ونسب في الروض الى الاصحاب وخالف فيه الحلي ووافقه الاسكافي في حكم الجمع مستدلا بان الكافر اذا وقع وخرج ميتا وجب نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الحي فان النص في موت الانسان نص على الكافر بعمومه واذا لم يجب في ميتته الا سبعون فاولى في حيه انتهى وتوجيهه ان مقتضى هذه الاولوية عدم اختصاص الحكم بوجوب الجميع للكافر الحي والسبعين له اذا مات في البئر مقتضى القاعدة اخراج الكافر الحي عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين للكافر اذا مات فيها المستلزم للاولوية لها حيا فيخرج عن موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الادلة اللفظية بمقتضيات الاصول الحكمية فيما لا نص فيه ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد مدفوعة بانه ان اريد بذلك منع عموم الانسان في النص للكافر فلا شاهد له وان اريد به انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل موته فهو ساكت عما يجب نزحه للكفر ففيه ان الجهتين في الكافر مثلا زمان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب ناسيا فانه لا يمكن ان يدعي ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحابه فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن الانصاف ظهور الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل الماء به قبل الموت فيرجع الخلاف الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه فقول الحلي لا يخلو عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن النصوص لكن ربما ادعى القطع بكفاية السبعين لان الموت في البئر اما اشد حكما واما مساو وفيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او خارجها كان تحمله ويأتي في سائر الموارد التي ورد مقدر لموت حيوان في البئر وهل يفرق بين ميت المسلم والكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق فيها بين المسلم والكافر او للنجاسة الحاصلة من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر لعلها اغلظ الاترى ان موت الانسان اغلظ حكما من موت العصفور مع ان النجاسة في كلها مستندة الى الموت وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثانيين فاختارا عدم الفرق تعليلا بعموم النص مع اعتبارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعد وقوعه حيا واعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في موت الانسان في البئر فان سلم شموله للكافر اكتفى بالسبعين مطلقا والا وجب نزح الجميع مطلقا فالتفصيل بين موته فيها ووقوعه ميتا لا وجه له اقول نظر المفصل الى ما عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموت ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت واما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق بين موته وموت المسلم بالخصوص بل لنجاسة الكفر التي حال الحيوة وينزح خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت لرطوبتها الذائبة او المكتسبة من الماء وهذا هو المشهور كما عن غيره واحد في المعتبر عدم الوقوف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير

الثالث وينفيه ظاهر لفظ الاغتسال في الرواية المتقدمة كما ينفي الاول ان ظاهره عدم ترتب اثر عليه فلا يطهر من الحدث ولا الجنب بل ظاهره عدم
الصلاح جنبه راسا فلا يصلح للشرب في هذه الامور لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا اصلا خصوصا على القول بان
الموجب للنزح اغتسال الجنب غير الخالي بدنه من النجاسة لكن لا يجري به ملاقاته له في غاية البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو
محذور اولى بتعليل النهي عن الوقوع في البئر في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة اولى من الطهارة
عن الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا بعدم الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن كالامر به اذا استلزم بقاءها
على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا انه لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى ويبقى جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز
رفع الحدث بالمستعمل وعدمه مطلقا او بشرط القلة فان الظاهر ان جريان البئر لا يوجب اعتصامها عن هذا الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة
ولو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه متلاحقة في القوة ونحوه رفع
الجنابة بالاغتسال لولا ان مقتضى الاصل وظاهر رواية الافساد الاول وربما استدل بها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم
ماءهم وفيه ان الظاهر ما كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان ظاهر النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله
لا تغتسل وترتمس في نهار رمضان فتفسد صومك ودعوى انه من قبيل قوله لا تغتسل ارتماسا في ماء الغير فانه مفسد لمائه وغير راض بذلك
بان يكون المنهي عنه هو ما يوجب الافساد لولا النهي مستلزمة لالتزام عدم فساد البئر بهذا الاغتسال المنهي عنه ولذا لا يصير الماء في المثال
مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان يلتزم بذلك في المثال وان الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية
كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا بنجاسة البئر لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لو وقع الكلب فيها وخرج حيا على المشهور كما
عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر ع اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذ ظاهر صدرها
غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب
الاربعين الواجب في موته لطرح خبر السبع لكونه من الاحاد ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته او خصوص
الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي وابن زهرة وغير واحد لعدم العثور على دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يتوقف في الجلال من جهة كونه غير منصوص او دخوله في
الجميع او داخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم من التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على عدم وجوب ما زاد على الخمس اوجب الاقتصار
عليها ونزح ثلث لموت الحية على المشهور كما عن الذكرى بل عن غيره نفي الخلاف وفي المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان
صغير فانزح دلاء لكن في رواية ابن سنان للدابة الصغيرة سبع ويحتمل حملها على الاستحباب لكن تقييد الدلاء بها اولى وهو قوي ابن بابويه
على ما حكاه في المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عنه دلو واحد وعن المفيد الحاق الوزغة وعن الحلبي العقرب وعن الشيخ كليهما والكل ضعيف
بعد القول بطهارة ميتة غير ذي النفس نعم في صحيحة معوية بن عمار عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة
اذا لم تنفسخ لكن عطف الوزغة عليها للاستحباب وحكي وجوب السبع لها لبعض الاطلاقات وعن ابن بابويه دلو واحد وينزح دلو واحد
لموت العصفور وشبهه لرواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيها العصفور ينزح له دلو واحد ويظهر منها حكم شبهه وصرح في المعتبر والمنتهى
بعموم رواية عمار هذه وبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام مثله لرواية علي بن ابي حمزة عن بول الصبي الفطيم ينزح له دلو واحد ولعله
حملها على الرضيع قبل الفطام وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي وجوب الثلث وفي رواية
كردويه سئلت ابا الحسن ع عن البئر يدخلها ماء المطر وفيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون
دلوا وضعف كردويه مجبور برواية ابن ابي عمير عنه مع ان المشهور في المسئلة حكيت عن جماعة كالنهاية والروضة وغيرهما واعلم انه قد اختلفت
عبارات الاصحاب في بيان الدلو التي ينزح بها المقدر ففي المعتبر انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار لانه لو ...
وهو كقول المصنف هنا اجرت العادة باستعمالها وفي السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها دون الصغار والكبار الخارجة
عن المعتاد والغالب لانه لم يقيد في الخبر وفي الغنية والكافي انه دلو البئر المالوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه في المنتهى والتحرير
وفي المعتبر هي المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وفي كرة الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم
التقدير الشرعي وفي كتب الشهيد انها المعتادة اذا عرفت هذا فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء بحسب بادي النظر العادة المستقرة
في زمان صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى
انه لا يمكن تشخيصه بنادر وذلك من الاخبار لتعارف تلك العادة في زمان صدورها الا من كلمات العلماء الاعلى تقدير اعتبار ذلك من
زمانهم ابدا وهو غير معقول ان من المعلوم عدم استمرار العادة في ذلك الزمان على دلو مضبوط على جميع الابار التي هي يستقى

لاختلاف ذلك باختلاف الابار وما ينزح له وغيره مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل على ارادة خصوص ما هو المتعارف في ذلك الزمان بل الظاهر
مفهومه المتعارف في كل زمان وما ينزح له وغيره مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار تلك الدلو لان المفروض عدم العلم بها
في هذا الزمان المتاخر فضلا عن اعتبارها فلا وجه لاعتبار العدد في الدلو المتعارف في هذا الزمان وكان يلزمهم القطع بكفاية المقدار
مع ان العلامة ذكر في مسئلة كفاية دلو تسع المقدار انه لا نص لاصحابنا فيه واما العلامة ومن تاخر عنه فمنهم من تردد في كفايته مقدار الدلاء
اذا اخرج بغير العدد المعتبر او قاطع بعدمها هذا مع ان التامل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل قول المعتبر
صغيرة او كبيرة فان معنى ذلك عدم الفرق بينهما وان النزح يجري بكل منهما اذا اعتيدت ولا ريب ان المعتاد في زمان الصدور احدهما فلا معنى
لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف ما ينزح منه ولو
بئر ولان اللازم حينئذ اعتبار المقدار لا العدد ولانه لا معنى للتنويه في عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظاهر ارادة ما هو المعتاد على
البئر كما صرح به المحقق والشهيد الثانيان وهو الذي يلتئم عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها عبارة السرائر حيث احترز بالعادة
عن الشاذة التي يستقى بها فان المراد بها بقرينة عطف الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها وان كانت متوسطة في الصغر والكبر ثم
المستند في ذلك اطلاقات الرواية مضافا الى قول الامام ع للسائل عن حكم البئر النجسة ينزح منها دلاء هو الدلو المعتاد على البئر كما لو امر المولى
عبده بنزح دلاء من بئر معينة والاطلاق وان شمل ما لو كان على تلك البئر دلو غيرها اعتيد عليها لكن الغالب عليها ما كان هو الدلو المعتاد
عليها فلا ارادة خصوص ذلك اعتمادا على الغلبة وهل المراد من المعتاد فعلى تلك البئر ما اعتيد على نوعها او شخصها الظاهر الثاني وللفقيه
الثاني مع ان نوع البئر فيها منضبطة الا ان يراد ما يليق بها بحسب الضيق والسعة وارادة ذلك ليس باولى من ارادة ما يليق بالنازح
والمنزوح له وبه وملتقين ما يستعمل عليها غالبا ثم انه يشكل الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتاد لعدم النزح منها او النزح بها بكل
ما يتقوم من الدلاء او بغير الدلو من الظروف المتعارفة والكلام في ذلك غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيهما بالمتيقن ثم الظهور لعله
اقوى مع انه احوط **فروع ثلثة الاول** حكم صغير الحيوان المتعلق به الحكم حكم كبيره بعد عدم انصرافه الى الكبير بنص فاسد
بل لان الصدق مفروغ عنه فاذا تحقق عدم الانصراف حكم بالاطلاق **الثاني** اختلاف انواع النجاسة المختلفة المقدر كالانسان
والكلب والمماثلة كالشاة والكلب يوجب تضاعف النزح لاستقلالها بالنجاسة ولانها رضية اصالة عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل
كل نوع سببيته ونوعه لاشتغال الذمة بنزح المقدر فتعدد السبب يقتضي تعدد الاشتغال وهو يقتضي تعدد الامتثال وقد يخدش في
هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب الشرعية لا يجب ان يكون مؤثرات حقيقية بل قد يكون معرفات يجوز تعددها لشيء حكم
واحد شخصي كما اذا اجتمع سببا النزح جميع الماء ونحوه فاذا كان ظاهر الدليل اتحاد المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدد
الشخصي بتعدد الاشخاص ولو نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف ويشهد له انه لا يفهم عرفا فرق بين تعدد الاسباب المتحدة الحكم شخصيا
مثل قوله ان زنى زيد فاقتلوه وان ارتد فاقتلوه وبين تعددها الحكم والحد بالنوع قابل للتعدد الشخصي مثل ان قدم زيد فاضفه و
ان زارك في بيتك فاضفه ويضعف بان تعدد الواحد النوعي شخصا بسبب تعدد علل وجوده ليس بضرر في اللفظ فان كان مقتضى اطلاق
الادلة سببيته مع غيره وبين المسبوق بسبب اخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم الواحد بالنوع الواحد في الخارج بخلاف ظاهر الدليل عن
التاثير المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد السبب تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع
الايجابات المتعلقة في واجب واحد للتاكيد او لجهات متعددة تقتضيه كما في مثال النذر بعد المتقدم والاوامر المتعلقة بالصلوة
والزكوة وغيرهما ويضعف بان المسبب للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم ضرورة حصوله قبل وجود السبب بنفس
الكلام الدال على السببية بل المسبب المتاخر عن سببه هو اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون
الا مع تعدد المشتغل به كما لو حلف اشتغلت ذمته بدرهم او بشاتين فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان المتحقق بعد الشرط
هو تنجز الطلب فهو بمثابة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعد التسليم ظهور التاكيد في المثال المذكور بالقرينة فافهم ثم
اشتغال الذمة فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر في ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب سببا
لنفس الفعل ومؤثرا فيه في نظر الامر وهو الذي دعاه الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم من تعدد السبب تعدد التاثير بعد
الفعل لا مجرد تعدد طلبه فافهم فانه لا يخلو عن دقة وثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين
وان علم تعددهما كما في الاغسال على ظاهر جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان الظاهر عدم كفاية الفعل الواحد في تحقق
الامتثالين لا لانه لا امر الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة ولا الاطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفاية اي فرد يكون تماما الكلام

في صدق الاطاعة والامتثال للتكليفين باتحاد واحد فتم هذا مع ما عرفت من ان المسبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر ولابد من تعدد وزايعه
بان لقاعدة ولو اقتضت عدم التداخل الآن من المعلوم في خصوص المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقات ما وقع وبهلاك النجاسة
وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك التداخل وكيفية ازالتها الان الثابت من ذلك كفاية نزح احد الافراد لازالة الفرد الاخر المساوي
له في كيفيتها فيكفي نزح واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة وكلب لان الغرض اتحاد نجاستهما الاتحاد مزيلهما وكفاية مزيل الاشد لازالة
الاضعف فيتداخل الاقل مقدار الحدث الاكثر ويضعف بان ذلك مبني على تداخل النجاسات اضعفها في اشدها كما في غير هذا المقام لكن
ذلك غير معلوم في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك الفرق بين المتفقات في غيره والجمع بينه وبين المختلفات فالمتفق من
اجتماع النجسين تضاعف النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة نجس واحد فلذلك يجوع مقدارهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدار
كل نجس له ولو حال الانضمام بنجس اخر وضعف دعوى ظهورها في وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم
ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما سيأتي ثم ان المخالف في المسئلة العلامة في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بفعل الاكثر تمتثل الامرين بحصول
الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم اجتماع علل متعددة على معلول واحد وفيه بانه لا استحالة في اجتماع المعرفات وظاهر دليله منع المقدمة
الثالثة للدليل المتقدم وكذا اعتراضه وجوابه منع المقدمة الاولى وقد عرفت ما اشتبه ومما ذكرنا من الدليل ظهر انه لا فرق بين وقوع
النجسين مجتمعين او متعاقبين في وجوب تضعيف النزح وانه لا ينبغي الاشكال في تضعيفه بوقوع نجسين مع التماثل بشرط عدم الامتزاج في العرف
فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل المذكور انه بعينه جار فيما اذا كان المنكر فردين او افرادا علق المقدار
على الطبيعة الصادقة عليها او على الفرد الواحد كالخمر والبول ودعوى القطع بعدم الفرق في الحكم بين مقدار من البول وقع دفعة او في
كل جزء منه دفعة وانا نفهم من دلالة وقوع هذه الطبايع ان السبب وجودها في البئر ولو بوقوعات متعددة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة من
سببية كل وقوع المقدر جارية هنا ايضا اذ الموجود اولا من مصاديق الطبيعة مؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة فيه فاذا وجد فيه ثانيا كان
مؤثرا تاما مستقلا كالاول فلا بد له من اثر غير الاثر المتقدم عليه اذ لا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين في الجواب عن
ذلك بعد الاعتراف بان الدليل لما دل على ان العذرة ينزح لها خمسون دلوا وكانت متميزة صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح
بالوقوع الاول يعلم الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصار مصداقا واحدا للماهية وهكذا كلما يزداد فيدخل تحت قوله عم
العذرة المذابة ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع الواحد من الحدث الاصغر او الاكبر كالبول مرات والجنابة مرات انتهى ولم يعلم
له محصل يرجع الى التحدي ومقدمات الدليل المذكور وان صيرورة الوقوعين او الواقعين بعد الوقوع الثاني مصداقا واحدا هل يرفع الوقوع
الاول عن السببية المستقلة بعد وجوده على هذا الوجه او الوقوع الثاني يؤثر في المسبب المتقدم او انه لغو محض وكان ذلك تقييد لاطلاق
الادلة وصدق ان العذرة ينزح لها خمسون على الكل انما يوجب حدوث سبب متأخر عن الكل لا انقلاب ما حدث بالاول الى كونه مسببا عن
المصداق الواحد الصادق على الكل وهذا واضح نعم ما ذكره انما يتوجه في الفرد المستمر الواحد بحيث انه لا يعد سببا الا بعد انقطاعه كما سيجيء
واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف نوعه ولا ينقلب الفرد الاول فيه الى الثاني بعد تحققه سواء بخلاف المقام الذي علم
فيه التعدد ولو مع تساوي المتعدد في التأثير كالكلب والارنب الذي لا يوجب احدهما الا ما يوجبه الاخر فاين ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع
اختلاف نوع السبب عما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع السبب اذا اختلفا في الصنف والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف
المتعدد المنكر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا نعم فرق بينهما من حيث انه لا يفرق في الاولين وقوع المتعدد دفعة او متعاقبين بخلاف
الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدر الفرد الواحد منه فوقوع المتعدد دفعة حكم المتعاقبين واحتمال خروج ذلك عن مورد النص ضعيف
وان كان موضوع الحكم بالمقدر طبيعة كلية صادقة على القليل والكثير فلا يحصل التعدد فيها الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد
واما لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد عرفا كان في حكم الفرد الواحد فتوهم جريان الدليل المذكور حينئذ
انه يتحقق باول الوقوع تأثير السبب فيجب المقدر ثم ما يقع في الان الثاني مؤثر تام ايضا يوجب المقدر مدفوع بان الواقع اولا لا يحكم بكونه
سببا مستقلا الا بعد انقطاعه نظير حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة على القليل والكثير المندرجة في الحصول كالامر بالقراءة
والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال ما انقطع عليه الفعل لا اوله اذ يوجد من ذلك الفعل يقع الباقي لغوا ومما ذكرنا ظهر رجحان احد طرفي
تردد المصنف ولو سلم التكافؤ بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية الطبيعة في سببية كل فرد او معارضة ظهور
اللفظ بظهور عدم تضاعف النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع على التعاقب لم يؤثر قطعا الامر بتبدل العنوان كما سيجيء
في الدم وجب المصير الى اختيار المص بقوله لحوطية التضعيف فان الاحتياط في مثل المقام لازم بلا اشكال بقي في المقام انه اذا احتمل من

تعاقب الفرد من نوع العنوان بعنوان اخر كما اذا وقع دم ثم قليل لان متعاقبان يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من حيث ان ثم الاول قد
اوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى دالا وحكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة دلاء لكن بهذا تعدد وقوعه ووقع في البئر دم كثير فيوجب خمسين
ودعوى انصراف اطلاق ادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية مع دعوى انصراف اطلاق ادلة دم القليل الى صورة عدم تعقبه بدم
اخر يوجب زيادة في اثر الماء وانهدام اثر مختلف بعينه كوقوع الدم الكثير الصورة دفعة مشتركتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع الى اكثر
الامرين بل الاقوى ذلك لان نسبتي الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب واحد للخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببان للعشرة يوجبان عشرين
ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان تغاير المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية لا تعدد في الخارج فلو قوعان
الوقوعان باحد الاعتبارين فالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تأثير مصداق
السبب الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تأثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما فالحكم بالسبعين والحاصل
انه بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزايد
مع وجود سببه وهو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغاء فافهم وربما ان التعدد يقتضي زيادة من الخمسين
كما اذا وقع القليل سبع مرات فصار بالتمام كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات بل ثمانية
دم قليلة فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة وليس في ذلك الغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير وذكر الشهيد والمحقق الثاني مسئلة يتحقق
الكثرة بالدم الثاني فحكموا بنزح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان مقدار الكثير ازيد من مقدار الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه
لو وقع نجس واحد شخصي مكررا كما اذا وقع الكلب مرات ثم خرج حيا فان اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص وتأمل
الحيوان ان يصدق عليه في نوبته كما اذا فقد منه بعض الاجزاء الغير المتقومة للصدق فلا اشكال في حكمه وان لم يصدق عليه ذلك فهو داخل بما لا نص
فيه الا انا نعلم عدم زيادة حكمه على حكم الكل فيجزي عليه حكم الكل وحينئذ فيترتب عليه احكامه حتى عدم تداخل مقدره مع وقوع فرد من نوعه او نوع
فرد واحد منه وح فالجزء الواقع مكررا لا يبدأ اخرى فقد يرد فضلا عما لو وقع جزء اخرى بعد الاول بل لو سلمنا التداخل في تكرار الكل لم يسلم هذا
التداخل في الجزئين لانهما بمنزلة فردين يدعي ان الكل واحد منهما بمنزلة كله بكانه قد تكرر الا ان يظن المصنف منع التداخل في الجزء الذي يكون
بعضا من بدنه بشرط ان يكون لها مقدر غير الجمع حتى يقصر التكرار فيه وكان وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على ان النجاسة
الشخصية لا يتعدد تأثيرها والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني كان وقوع جملته ثانيا والمقدمتان قابلتان للنظر هذا كله مع الوثوق
على التعاقب اما مع وقوع اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضها عن جملتها ثم على ما اختاره المصنف من عدم التعدد او مع الوقوع دفعة
لو وقع جزءان لم يعلم كونهما من جملة واحدة فوجهان من اصالة عدم وقوع الجزء من حيوان اخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا بايجاب المتعدد لانتفاء
اليقين بالنجاسة بيقين الطهارة لا بما في ترتب ثار عدم وقوع الجزء من حيوان اخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في النوبتين ما يحتاج الى التعدد او لا
فانه يجمع بين حكم بقاء النجاسة واصالة عدم وصول ما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فان نجاسة كل واحد منهما لا
يحتاج الى التعدد وما يحتاج يتحد مع الاخرى كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل اما ما نحن فيه فقد التزم فيه بتعدد النجاستين على وجه
لا يدخل احدهما في الاخرى فالنجاسة المستندة الى اجزاء ابدينها الحاصلة بالسبب الاول مقدار نقطة قطعا ولذا ابدينها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة
الحدوث الا ان يدعي ان النجاسة مع هذا تعدد في العرف امر واحد مستمر وان فرض تعددها في الواقع بمقتضى تعدد اسبابها ولعله لاجل ذلك رجح
في الذكرى القول بالتعدد في هذا الفرع لكن علله بالاستظهار ولعله اراد الاحتياط اللازم وهذا كله مع العلم بان الجزئين من نوع واحد
ومثله ما لو احتمل تغاير النوعين فان الاستصحاب اوضح وبعض من التزم بانه لا يجب في الصورة الاولى الا نزح مقدر واحد استند الى اصالة الطهارة الكبير
السابقة وفرق في هذه الصورة الثانية بين ما لو علم جزء منهما انه من جملة خاصة وشك في الاخرى انه من تلك الجملة ام لا فالاستصحاب الاكثر فانه ينزح
مقدر الجملة المعلومة استصحابا للطهارة البئرة الاخرى وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدار الجميع لاستصحاب النجاسة ولانه
كما اذا وقع حيوان لم يعلم انه كلب او غيره فتأمل **الثالث** اذا لم يقدر فيما لابد بناء من الادلة الشرعية للنجاسة غير روح وجب الاخذ بمقتضى
استصحاب الاحكام الثابتة بعد الوقوع بالادلة المخصصة لعموم جواز استعمال الماء تكليفا ووضعا وهو نزح جميع مائها كما عليه المشهور
ولا مجال هنا لاجراء اصالة البراءة لان الشك في ترتب ثار الطهارة على الماء اعني اباحة الاستعمال وصحته لا في التكليف ولو فرض وجوب النزح
مقدمة لواجب مع المعلوم ان المقدمة لذلك الواجب هو تطهير البئر فالتكليف به تكليف بمفهوم معلوم لا يكفي في الخروج عنه الا القطع
بتحققه في الخارج واقل النزح من حيث هو مقدمة لذلك الواجب حتى يجري عنه عند دوران الامر بين الاقل والاكثر اصالة البراءة على ما تمام
مرجحا لها مع الشك في اجزاء الواجب وشرطه ونظير ما نحن فيه ما اذا امرنا بتطهير الثوب فشككنا في حصول الطهارة بغسل الثوب مرة

او مع بين اذ لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية المرة فان الامر بالغسل امر حقيقة بالتطهير المشكوك في تحققه بالغسل مرة هذا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبدا فان جعله هذا القائل واجبا مستقلا غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى وجوب الاخذ بالاقل المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعله شرطا لاباحة الاستعمال كان الحكم فيه كالسابق من الاخذ بالاستصحاب الحدث كون الشك في الحكم التكليفي ملزمة ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه ثم ان هنا قولين آخرين لم يعلم المستند لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلثين واضعف منهما ما احتمله في المعتبر وبما حكي قولا من عدم وجوب شيء اقتصارا على موضع النص لكن ذكر ان هذا الابتناء على القول بالنجاسة وكيف كان فان تعذر نزحها لم يطهر الا بالتراوح بلا خلاف على الظ ولعله لفهم التعدي من حديث التراوح واحتمال تعطيل البئر لو قام الاخل بالحكم بتطهيرها بنزح الجميع مع التمكن اذ لا وجه لرح وبما بقي بوجوب نزح ما يزيل اقل مراتب المحقق تلك النجاسة وفيه نظر واذا تغير بما يقع في البئر احد اوصاف مائها كان طهره عند القائلين بعدم الانفعال حكم الجاري المتغير بالنجاسة في كفاية زوال التغير بما يتجدد من مائها بالنزح بل وبما قيل بكفاية زوال التغير بالنزح وان لم يتجدد ما لظ قوله ع في صحيحة ابن بزيع فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ويضعف بان الاطلاق محمول على الغالب فلا يشمل ما لو زال التغير بالنزح من دون تجدد نبع واضعف منه القول بعدم اعتبار النزح وكفاية زوال التغير لا لاتصاله بما المادة بناء على ان علة النزح في الصحيحة زوال التغير فهو المقصود ومن ذكره لكونه مقدمة لتحقق الغالب فيه لا انه موقوف على كون حتى للتعليل والظ كونها للغاية ولو سلم فاطلاق زوال التغير ينصرف الى الغالب هو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانه هو الذي يترتب على النزح واما زوال التغير بنحو آخر فالظ عدم دخل النزح فيه غالبا فضلا عن استناده اليه على وجه العلية واما القائلون بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال المبلغ سبعة او ثمانية بعد اتفاقهم على وجوب ازالة التغير احدها ما قيل من انه ينزح حتى يزول التغير مطلقا لظاهر ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على تاويلها عند القائلين بالنجاسة بان المراد من الافساد المنفي صيرورته ماء نجسا بمجرد العين بحيث يتوقف طهارته على اسهل اكثر فيما احق فان اخراج الدلو لعدلها نجاسة البئر بالعصفور والثلاثة لغيرها فانه لا يوجب تجدد نبع الماء فضلا عن اخراج جميعه فضلا عن اسهل اكثر فيه وما ثبت المتغير فانه لا بد من امتزاجه التام بما يحدث من موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله ع في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله ع بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح نزحت حتى يطيب بناء على تقديم هذه الاخبار على ظ ما سيأتي من اخبار وجوب نزح الجميع للتغير بناء على حمل تلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع بينهما اقرب من ذلك وعلى ظ ما دل على وجوب المقدر للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيره بناء على منع شموله لها لفظا ولا فحوى هذا ولكن الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة اما الصحيحة فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة ووجوب صرفها الى معنى يلائم القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر واقرب وجوه الصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد فساد بحيث لا يصلح الا بالممازجة التامة مع ما يحدث من المادة وهذا ثابت مع التغير فيقع عنه ولا ريب ان الرواية على هذا نص صحيح في حاجة الماء المتغير الى النزح ازيد مما يحتاج الماء مع عدم التغير فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزمه كون الماء مع عدم التغير احسن منه مع التغير وهذا ما استظهر من الرواية بل كل تاويل يفرض في الصحيحة لو وافق مذهب من يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عن صراحته كون الفساد مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ردهم لها تارة بكونها مكاتبة واخرى بالتاويل وثالثة بعدم المعارضة مع ادلة وجوب النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور اخبار وجوب نزح الجميع واما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في مقام عدم كفاية المقدر المذكور في مواردها للتطهير مع التغير اذ من المعلوم عدم زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع او عشرين فلا يدل على ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدر والثاني ما قيل بل استظهر انه المشهور من انه ينزح جميع مائها اما لان النجاسة الحاصلة بالتغير غير منصوص المقدر بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات بصورة عدم التغير واما للاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله ع في رواية معوية لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انتفسخت الفارة او نتن نزح الماء كله وخبر منهال فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها وموثقة عمار الواردة في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب منع

كون النجاسة

كون النجاسة مع التغير مما لا نص فيه لما سيجيء من شمول اخبار المقدرات له وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وان لم يدل كل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع اقرب من ذلك وربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر نزح الجميع لغزارته ففيه احتمالات بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قده وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ وابن حمزة من انه تراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اخيرا في اخبار هذا القول لكن الظ انهم يشترطون ازالة التغير حتى بعد التراوح اذ لم يعهد من احد القول بطهارته اما التغير فعلا عليه ويحمل اطلاق الرواية على ما بها الاكتفاء حينئذ بزوال التغير حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز ونقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير عرفا وانصرافا على ما هو الغالب من تعذر نزح الجميع وفيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في وجوب زوال التغير بل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث هذه الاقوال وعليه المحقق في النافع والمعتبر وقبله واستحسنه كاشف الرموز ومن الحلي وفي التنبيه نظرا الى ان الجمع بين ما يحصل به الجمع هو اكثر الامرين وبين رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب في موارد تعذر نزح الجميع بينهما اعتبار اكثر الامور من المقدر ومزيل التغير والتراوح وهذا رابع الاحتمالات الا انه يقوى ان الاحتمال الاول راجع الى هذا لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلاثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو المحكي عن الشيخ والمحكي والمسالك والشرحين في الملك ولعل وجه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدر شاملة له من حيث اعتبار المقدر اما من باب الاطلاق باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى ثم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على وجوب ازالة التغير ولا ظهور لها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على ادلة المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور وبعبارة اخرى لكل منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور كل منهما في الكفاية بظهور الآخر في الاعتبار لانه اقوى مضافا الى ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر لان استيفاءه او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفي المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقاء التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى ان ظ الاخبار اعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقاة ومعلوم عدم مدخلية النزح في ذهاب هذه النجاسة ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على هذين القولين لو لم يكن المنزوح مقدرا فالظ وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكي عن صاحب المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقتضي وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السادس لا يخ عن قوة والاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر اي مطلق ماء المجتمع المحتاج اليه في الاستعمال ذا مادة او غيره والبالوعة وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح او بئر يحفر ضيق الراس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بمجمع ماء النزح بعد ان فسرها في الروض بمجمع مطلق النجاسات خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحددها جماعة في باب المسافة بخمسة وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهها او كانت البئر فوق البالوعة بحسب قراريهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر اعلى فسبع هذا هو المش على الظ وفي مرسلة قدامة بن ابي زيد في سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة قال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سئلته عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الرواية مع ارادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية اذ المتبادر من مثله تقييد الشرطية الاولى لا اصلها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس فيكون الخمس في اربع صور من الست وفي الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الرواية مع ابقاء الفقرة الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوصية فوقية البالوعة قال في الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدل او وفيه ان فوق ظ ما مر من التلخيص انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس ولما في التذكرة يستحب ان يكون بين البئر التي يستقى منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحت وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا كانت فوقها والارض ايضا سهلة وان كانت الارض صلبة فخمس ومستند هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما بالاخرى الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها

من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر السرائر ويرادها نفس الفقرة الاولى وهو فكذا فوقية البئر بنا على ظاهر التلخيص وتحرير الارشاد و
هنا جمع رابع وهو تقييد فقرتي الرواية الثانية بالاولى فيكون المدار على الصلابة والرخاوة وهو المحكي عن ظ الصدوق ثم ان بعض
مشايخنا المعاصرين بعد ترجيح جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد من غير بيان وجه له قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان التسعة لمناسبات
وهي السهولة وفوقية البالوعة والخمسة لمناسبات الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض
سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارج وكذا اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة اليها يكفي الشهرة في الترجيح
فيحكم كل منهما في تعارض السببين ونحوه في المقام من قبيل تعارض الدليلين في تعيين وجوه التصرف لينتسب بذلك الحكم بتعدد السبب كالمشهور
او السبع كالارشاد او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق فان جمع المشهور ولعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان بعد
بما دون السبع مظنة لتوهم نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فوجوب السبع مع السهولة او
تساوي القرارين ليس مستندا اليهما بل الى عدم المانع عن النفوذ فيما دون مع وجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سعة اذرع
من جوانبه لو خلي وطبعه مع امكان ان يقال ان هذا الجمع مطابق للاصل لاصالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق
البئر بناء على اجراء اصالة العدم هنا دون اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعدم ارتفاع ما لاحظه الشارع من مظنة النفوذ مع القرب فكان
اولى من قول الارشاد والصدوق نعم الاوفق بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن تقييد
لعدم فقرتي السبع بالاخرى لا وجه له لعدم التنافي فلا وجه لاطراح اطلاق السبعة في الرواية الاولى وبما ذكرنا عرفت قوة قول المش مع قطع النظر
عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي في مختصره انه قال لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي يستقر فيها النجاسة من اعلاها في مجرى
الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثنا عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبع اذرع فان كانت تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان
كانت محاذيتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابي عبد الله ع انتهى **اقول** هي رواية
سليمان الديلمي عن ابي عبد الله ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف قال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق
الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كان تجاهها بحذاء
القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر تقدم من اطلاق الارض الرخوة لانها الغالب وفي تحديد البعد بالصلبة
بسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة في اعتبار السبع مع فوقية البالوعة بناء على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة بحملها
على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة في هذه الرواية فيطرح ظ كل بنص الاخر لكن قيد اطراحا لرواية ابن ابي زيد اسا
او حملها على اقل مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة في الاستحباب
وح فيعتبر الفوقية والتحتية باعتبار المجرى فان جهة الشمال فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية وانما يظهر اثر ذلك مع تساوي
في القرار وبضم الى الفوقية والتحتية باعتبار القرار والى صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى **اقول** ولا يشير
الى علو جهة الشمال ما تقدم من قوله ع في رواية ابن ابي نعيم المتقدمة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة فان دبر قبلة العراق هي جهة
الشمال لعله انما يحصل الصور الاربع وعشرين فواضح لان الست السابقة يضرب في اربع هي كون البئر في طرف الشمال والبالوعة في طرف
الجنوب وعكسها وكون البئر في طرف المشرق والبالوعة في طرف المغرب وعكسها واما تقييد علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته
به فيشكل استفادته من الاخبار وان ساعده الاعتبار وحاصل ذلك كفاية الخمس في جميع صور صلابة الارض وهي اثنا عشرة وجميع صور
علو البئر حسا من صور الرخاوة وهي اربع من اثني عشرة وصورة واحدة من صور تساوي القرارين وهي صورة علو البئر جهة ووجب
السبع فيما عدا ذلك وهي جميع الصور الاربع علو قرار البالوعة وثلث من صور تساوي القرارين وربما استشكل بما ذكره شارح
الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة التساويين او لا فعلى الاول ينبغي السبع في ثمان لخروج واحدة من
الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثاني ينبغي السبع في ست لخروج صورة واحدة من الصور الاربع لفوقية
قرار البالوعة ودعوى ان علو الجهة في البئر يعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية الخمس بخلاف علو الجهة في البالوعة فانه لا يعارض
بعلو البئر حسا بل يكون علو البئر كالسليم بحكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار قيام علو الجهة في البئر في مقام علوها حسا اذا
لم يعارض بعلو حسي وبيان ان العلو الحسي في طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكم بحكم عدمه وتساوي القرارين فكيف يعارض علو
الجهة فتامل وعلى كل حال فلا اشكال في انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها و
تغيرها باوصاف النجاسة على المختار من عدم انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله ع حين سئل عن البئر يكون بينها

وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على الاحتمال
لكونه سببا في النجاسة وعلى القول الاخر لانه كاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف واذا حكم بنجاسة الماء لم يجز لا جرم كما في القواعد
والبيان وغيرهما استعماله في الطهارة بالمعنى الشامل لازالة الخبث والتنظيف المطلوب في الاغسال والوضوءات المندوبة وغيرها من موارد
رجحان استعمال الماء اما عدم الاجزاء فلعدم ترتب الاثر المقصود من هذه الامور عليه واما الحرمة فلان المفروض فعله بقصد ترتب الاثر عليه والا
لم يكن مستعملا له في الطهارة ولذا قال كاشف اللثام ان استعماله في صورة الطهارة والازالة مع اعتقاد عدم حصولهما الاثم فيه وليس
استعمالا له فيهما انتهى وعن النهاية ان المراد بالحرمة عدم ترتب الاثر ولعله لانه المستفاد من النهي الوارد في مقام بيان الموانع كاستفادة
الحكم الوضعي من الامر الوارد في مقام بيان الشروط وهذه غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل ولذا صح جعل الحكم مطلقا غير مختص بصورة
العلم الوضعي والاختيار فان الحرمة الذاتية لا يجري فيها لكن نظر معتقد الطهارة الماء او مكرها عليه وربما يستظهر في المقام تحقق الحرمة
الذاتية ايضا من ظواهر النهي عن التوضي بالماء النجس ونحوه وحكمهم بوجوب اجتناب الماءين المشتبهين في الطهارة عن الخبث في ظاهر كلامهم فان
الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغير المحرم كما في اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والفائتة وغير
ذلك لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط ويضعف الاستظهار من ظ النواهي بان النهي فيها وارد في مقام دفع اعتقاد الاجزاء الحاصل
من اطلاق اوامر الطهارة فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ وصل وقول المولى اشتر لي رقبة يدل على الرخصة في الوضوء بالماء
النجس والصلوة في الثوب النجس وشراء الرقبة الغير المؤمنة وهذه الرخصة ضمنية حاصلة من تخيير العقل في امتثال المطلق في ضمن
اي فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا تتوضأ بالماء النجس ولا تصل في الثوب النجس ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد به الا رفع
تلك الرخصة اعني رفع الاذن عن امتثال المطلق في ضمن الفرد المنهي عنه وان الامتثال في ضمن هذا الفرد غير ماذون فيه ومعلوم ان هذا
لا يوجب تحريمها اصلا فضلا عن ان يكون ذاتيا نعم التعرض للامتثال بما لم ياذن الشارع في الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة
ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك النواهي لانها محصلة ومحققة لموضوع التشريع فلا يصح ان يكون منهيا عنه بها واما حكمهم
بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد النص وما يفهم منه التعدي اليه كما يدل من الاماءين
واشتباه نجس العين بالطاهر وغير ذلك مما سنذكره في فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال الماء النجس في الاكل بخلطه مع الماكول بالعجن والطبخ
وغيرهما او في الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات وظاهر العبارة كجميع من تاخر عنه اختصاص الحرام بهذه
الاستعمالات دون غيرها كسقي الدابة والشجر وبل الطين والجص به وعجن الصبغ كالحناء ونحوه من الاصباغ وظاهر الشيخ قده في المبسوط
عدم جواز استعماله بحال وهو الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيدين والحلي في باب الاطعمة والاشربة بل الكل كما سيجيء
حرموا الانتفاع بالمتنجس مط وقد ذكرنا في المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع في غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظل على خلاف في الاخير
وتحميل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل في المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد نوقش
بما في ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق وجماعة قال في المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا
ولا في الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال
فيترك العمل به فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل وبقي الباقي على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس لا يجوز دفعا او بالعرض بالطاهر الواحد
او المتعدد المحصور وجب مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس لو افتى بالوجوب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما
الامتناع عنهما فان الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب في القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل وشهد
به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال الشيخ في الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة في احدهما ولا يؤمن من الاقدام على استعماله وقرر
هذا الدليل العلامة في كتبه بان الاجتناب الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين
النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط في مثل المقام في نفسه الا انه يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة على اصالة الاحتياط
كما سيجيء فدفعه قده كما سيجيء بالمعارضة الموجبة في مثل المقام لتساقطهما وفيه منع وجوب الاحتياط في المسئلة اما لمنع شمول الخطاب
بالاجتناب لغير المعلوم نجاسته تفصيلا واما لمنع وجوب الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هو حرمة القطع بالمخالفة
واما الحكم الثالث في الظاهر بالطهارة والحل في كل مشكوك النجاسة والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة
ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالة الحل والطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير في ترك الصلوة
الى بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الاخر في المقام كفعل الصلوة الى بعض الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف بالواقع والكل مدفوع

بما بين في الاصول مستقصى حاصل دفع الاول ظهور الخطابات في وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي والالزام ارتفاع النجاسة في الشبهة المحصورة وحاصل دفع الثاني استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقتضي الاجتناب عن النجس الواقعي وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة طهارة ما لم يعلم نجاسته وحلية ما لم يعلم حرمته لانجرائه في كلا المشتبهين يوجب المخالفة القطعية وفي احدهما المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفي احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل تحت العام مع ان احدهما المعين داخل لكونه معلوم الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل دالة على المطلوب فتامل فيما ذكرناه بملاحظة القاعدة الجارية في كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية في المسئلة بل يكفي فيها النص الامر باهراقهما فان لم يجد غيرهما تيمم وهما موثقة سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو ولم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان في المسئلة امورا ينبغي التنبيه عليها الاول انه لا فرق في المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما في مورد الرواية او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول ما ذكرنا من القاعدة ومعقد الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما في الاولى دون الاخيرتين او في الاولى والاخيرة دون الثانية الثاني لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع من الاخر لبقاء حكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لارتفاعه بتعذر الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك هنا باستصحاب وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم العقلي من باب المقدمة العلمية وهو باق بعينه نعم لو كان الاشتباه في الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على تقدير العلم التفصيلي بكونه هو النجس كما لو انصب في البالوعة وغيرها مما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا النجاسة او لا يستهلكه المنصب كالماء الكثير المستهلك له او جففته الشمس بعد الانصباب حتى صار محله طاهرا لم يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب فاصالة الطهارة في الاخر سليمة ومثل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير العلم التفصيلي بحرمته ونجاسته عدم تنجز التكليف به مع علمه على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وتنجز التكليف به في العرف الا مشروطا بابتلائه به كما لو قطع بوقوع النجاسة اما في الماء الموضوع عنده او في ثوب الشخص الغائب عنه الذي لا ابتلاء له فلا يثبت بحيث لو فرض صدور التكليف منجزا بالاجتناب عن نجاسته كان لغوا غير قابل لان يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بابتلائه بها واتفاق وقوعها في يده فان التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير منجز لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب مثله ما لو علم الشخص في ارض يعلم بوقوع النجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة فيها له الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على الماء او ظهر الاناء الذي لا يبتلى به في الاستعمال المشروط بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه فقال عليه السلام ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا فحمله المشهور في مقابل الشيخ قدس سره على ما اذا تحقق اصابة الدم للاناء ولم يتحقق اصابته للماء فلم يجعله الا من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تكليف منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد قدس سره في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقدمات دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان جسما آخر يصح التكليف عرفا منجزا بالاجتناب عنه كالماكول او مشروب آخر او ما يلبسه او يسجد عليه في الصلوة منعنا حكم الاصحاب بالطهارة في احدهما وان كان مما لا يبتلي المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلي المكلف بالسجود عليها او التيمم بها فان لو حكم بطهارة الماء لعدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به عنه في الحدائق اولا بما حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ففيه اما اولا فلان ما فرضه في المدارك ليس من غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة الماء ايضا وثانيا ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط اولا اذ ما من مشتبهين الا ويمكن جعلهما فردين لماهية واحدة ولا دليل على تخصيص القاعدة به ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص له بما ذكر اصلا كما لا يخفى الثالث ان الثابت من حكم النجس الواقعي في كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب لان الاجتناب عن كل واحد مقدمة علمية للواجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا تعقل سرايتها اليهما بل هي قائمة

بما هو

بما هو نجس واقعا وحينئذ فلاقي احدهما لم يعلم بملاقاته للنجس وانما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة ولا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية لعلمه بحكم الشارع بانه طاهر غير نجس وانما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم الاجمالي في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الموجب لسقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح وهي معارضتها باصالة الطهارة في المشتبه الآخر موجود بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة الطهارة فيه ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواجب الواقعي مدفوع بان الشك في طهارة الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقى او صلاته وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي كالدليل بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسببي فكان معارضا لما يعارضه فاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كدليلين بالنسبة الى اصالة الطهارة في الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في آثارهما سواء كان الاصل جاريا في اثر احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين البول والماء على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في آثار كليهما كما اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر متردد بين ماء المطلق والمضاف والبول فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف باصالة بقاء طهارة المائع وبنجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك جرى فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض متبع في جميع المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج موردها عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لو لاقى الآخر ملاقيه وجب الاجتناب عنهما لدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاته الثالث لم يرجع الى اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب الاجتناب بالمشتبه الآخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة واتفق كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى به لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المشتبه كالنجس ثم نقل عن بعض العامة عدم وجوب غسل ما اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول طهارته بالشك واجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها مهنا وان فرق بينهما في غيره انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب للنفي بنجاسة ما اصابه مبني على اصالة الطهارة وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعا انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقي فالفرق الحسي بين اليقين والشك موجود والتسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام وانتصر صاحب الحدائق لما في المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع المشتبه بالنجس والحرام حكمهما الا ترى ان ملاقاة النجاسة بعض اجزاء الثوب مع الاشتباه فيها في اجزائه موجب لغسله كلا وهذا لم يحكم في موارد الشبهة المحصورة مورد ازاد الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والعجب من استشهاده قده بما ذكره من مسئلة الثوب مع ان الشارع لم يرد منه على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب بغسل مجموعه واما النجاسة الا في موضع منه فليس الا عين المدعى نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلا وجوب الاجتناب عن ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب حيث اناط الاجتناب المطلق بعدم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين نعم لو علمنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعدينا من مورد النص الى ازيد من انائين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان الحكم المشتبه حكم النجس فحينئذ يجب الاجتناب عنهما لكن قد تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص والوفاق الخامس انه لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين لاجل النص والاجماع كنقد وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص ام لا الذي ينبغي ان يقال انه لو لم يمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس اما بتطهير البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء الآخر او بالصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب القاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على بدنه والمنع عن التجنب المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال نجاسة البدن مدفوع بالاصل واحتمال النجاسة الرطوبة لا يقدح فمراعاة احتمال حصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك فعلى القول بحرمة الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا لما ذكره غير واحد من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام وكانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والتزم فهم من ادلة التيمم عند التعذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلله بعض

الاخبار وتقديم مراعات سائر الواجبات والمحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل لها بدلا فتامل ثم لو تطهر بهما سهوا مع فرض تطهره من النجاسة الحاصلة لمن استعملهما فالظاهر صحة الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه شاك مالت عن احد المشتبهين الان بوات القائل بالحرمة الذاتية يفرق بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم واما على القول بالحرمة التشريعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح فيمكن تنزيل النص لاجل تطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا الا انه قد لا يمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر استعمالات المتوقفة على طهارة بدنه ووجهه وبالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم في هذا المورد بالنسبة الى صورة عدم لزوم وقوع في المحذور من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب بنجاسة ما ينتشر من نجاسته من الماكول والمشروب ونحوهما السادس هل يجب الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بها او بيان لاشتراط التيمم وجوه بل اقوال ونظر الامر من عدم وجوب الاراقة بجعل العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم المتحير من حيث انه لا يجد غيرهما او يريد الصلوة لا عن مطلق حكمهما في نجاسة بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم وحفظ الوجوه او وسطها السابع لو انصب احدهما فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة بخروجه عن مورد النص هو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملا في الصلوة للمتنجس بالنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او بهما او لا يجوز وجوه من طلاقات الغسل بالماء خرج ما علم بنجاسته لها بدفع استصحاب النجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم يكن مورد للاطلاقات ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا اغسل بهما متعاقبا فانه يعلم حينئذ غسله بماء طاهر فيقطع بزوال النجاسة السابقة وبنجسة الماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له ووقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه والاصل بقاء تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقات الماء النجس وان لم يعلم بنجاسة المتيقنة عند كان غاية الامر تساقطهما فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله حيث قال في منظومته وان يوارد على رفع الحدث لم ينتفع وليس هكذا الخبث ومن ان المرجع بعد تساقط الاصلين هو ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرددة فاذا فرضناها بولا دل قوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب الغسل فيستكمل بوله الامر بالغسل وان لم يعلم ببقائه الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب الغسل ويرده انا نقطع بان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصله ان الاصل يفرض كل فرد من النجاسة الملاقية سببا لوجوب غسل الثوب منها فاذا تحقق بعد من العلم بالحال الغسل فيها فالنجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة له من استعمال الاخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمها عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث جريان الاصل منه لا فيهما او المقام فيما ح الماء الثاني ولو فقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب النجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته شرعا بالاستصحاب لانه يفيد خصوص فيما يلزم منه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ان يغسل من موضع النجس المتيقن بناء على ان مقتضى النجاسة تنجيس الماء المغسول به لان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان عدم العلم بالنجاسة اولى في نظر الشارع من العلم بها خصوصا فيما يلزم منه تكثير النجاسة الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل النجس لا ينفعل بالغسالة اليقيني وعموم نجاسة ملاقي النجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل

الطرف الثاني في الماء المضاف

وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا من باب الشبه كانت الدهن والعسل المايعين مبالغة في صفائهما وهو على اقسام منه ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه ومنه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والبطيخ او مزج به مزجا يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق موكول الى العرف ولا عبرة بكمية احدهما في المبسوط تحديده بعدم اكثرية المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط في مقابل تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهر من تاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا وقد يكون خفيا على العرف للشك في اندراج هذا الفرد تحت المطلق او المضاف فيجب حينئذ الرجوع الى الاصول ومقتضاها انفعاله بالملاقات ولو كان كثيرا لان الاصل في ملاقي النجس النجاسة ولذا استدل في الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقات بقوله تعالى والرجز فاهجر لان المركوز في اذهان المتشرعة اقتضاء النجاسة في ذاتها السراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله عم في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث ان الله حرم الميتة من كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة بعد نجاستها الا من جهة ما هو المركوز في الاذهان من استلزام نجاسة

الشيء النجاسة ما يلاقيه ويدل عليه ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انها عاصمة عن الانفعال فعلم ان الانفعال مقتضى نفس الملاقات فاذا شك في اطلاق مقدار الكر وانه لم يتحقق المانع عن الانفعال والمفروض وجود المقتضي له نظير الماء المشكوك في كريته مع جهالة الحالة السابقة ومن جميع ما ذكرنا ظهر ضعف التمسك في المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر في خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكي عنه تقدير الوسط منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم يقم على هذا القول دليل معتبر ولو امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعكسه للاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء عنه يكفي في عدم ترتب اثاره وقد يحتمل ترتب اثار الاطلاق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب اثار المضاف كان بناء على عدم استهلاك احدهما بالاخر فيصح ارتماس الجنب لتماده بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفي وهو ما كان لاجزائه اتصال لا كالاجزاء المتلاشية في المضاف ولو امتزج الماء بمايع غير مضاف كالدبس او بجامد فشك في سلب الاطلاق فمقتضى الاصل بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان ما نحن فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا في الان السابق وما كان مندرجا في السابق تحت ذلك العنوان كان جزئيا حقيقيا اخر متشخصا بمشخصات اخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء في نظائر هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقائه في الان اللاحق ليحمل عليه المستصحب هو العرف ولذا اتفقوا على اجرائه فيما لو شك في بقائه على القلة او الكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه ونقصانه عنه ونحو ذلك وفي المضاف مع طهارته اسلة طاهر لكنه لا يرفع حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما عن مثل السلس والمستحاضة ولا شبههما من القذارة المعنوية التي يطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفي الخلاف عنه في المبسوط بين الطائفة وفي السرائر بين المحصلين لكن في المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث منا وحكي عن ابن بابويه في كتابه انه قال لا باس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عم عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضا به للصلوة قال لا باس به وردها تارة بضعف سندها بسهل وابن عيسى واخرى باحتمال ارادة التنظيف او الماء المخلوط بقليل لا يسلبه الاطلاق والاولى ما في التهذيب انها شاذة اجمعت العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم عدم جواز حملها على الضرورة كما عن العماني ولا يزيل ايضا خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله عم كيف يطهر من غير ماء وقوله عم في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على اختصاص المطهرية به ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث فقط لكنه غير وارد على الرواية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولهن بالتراب فان ظاهره الحصر مضافا الى وجوب صرف الماء الكافي للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وما ورد في بيان كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق اوامر الغسل لو سلم عدم ظهورها في كونه بالماء المطلق اما لوضعه له كما ادعاه في المنتهى والذكرى او لانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قدس سرهما في شرح الرسالة على ما في المعتبر قال ويجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء وبمثله قال المصنف في المسائل الخلافية وحكي عن المحقق في بعض مسائله ان السيد اضاف ذلك الى مذهبنا واحتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق جوازه متمسكا بالاصل وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عم لا اصيب الماء وقد اصاب يدي البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وعن غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عم عن علي صلوات الله عليه قال لا باس بان تغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف الاطلاق الى المتعارف كما في قول القائل اسقني وبان زوال النجاسة بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك او محمول على جواز الاستعانة في غسله بالبصاق ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضته الاصل باصالة المنع محل نظر واما نسبته ذلك الى مذهبنا فقد وجه المحقق بان من مذهبنا العمل بالبراءة الاصلية ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدم عليهما لهما في هذه المسئلة ثم انه حكي عن السيد قده انه تعرض فيها لقطعه للاعتراض على التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك اولا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة

وبانه لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب مما الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناول لما يسهو وفيه منع كفاية زوال العين مشاهدة في طهارة الثوب الا ان ما يحتاج الى الغسل وانتفى مما النفط والكبريت يندفع بالفرق بينما لا ينصرف مع ان شمول المطلق وحكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي لغيره منها ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخلو من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة ما بواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجس غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة او الظاهرة ولا ستصحاب حكم النجاسة المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين بل عد مثله المحدث الامين الاسترابادي من ضروريات الدين ثم المضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة ينجس بملاقاة النجاسة او المتنجس سواء في ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة في غير الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا في اكل ولا شرب اجماعا نقولا بل محصلا يستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقاة للنجاسة او المتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات حيث يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل في المنتهى بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان لا جل هذه الاستفادة عد الامام من ارتكب لطعام الملاقي للميتة مخففا للشارع في تحريمه لها حيث قال ان الفارة اهون علي من ان ادع طعامي لاجلها فقال ع انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا ماتت فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه عدم علية الذوبان والميعان للتأثر فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدلوا بهذه الاخبار على انفعال المضاف واعترضهم بعض من لم يتفطن لانالة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها ليس من المضاف ومنها ما دل على وجوب اراقة المرق الذي وقعت فيه فارة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار يأكل الدم فان الظاهر منه وجود المقتضي للانفعال الا ان الغليان مطهر له كما في العصير ومنها ما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا في القليل الا ان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان كرية الماء عاصمة وان المقتضي للانفعال في الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى الكرية فهي مانعة واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي له ولذا كان اسناد الفقير الذي لا يملك شيئا في ترك التجارة الى خوف الطريق متجاوزا بل كذبا لان ظاهر الاسناد الى ذلك وجود المقتضي للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالنجس يستلزم تنجس الجامد الرطب باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا نعني بنجاسة الثوب الا قيام رطوبة نجسة به فيثبت كل من المايع والجامد بتنجس بملاقاة النجاسة نعم هنا شك من بعض المتأخرين في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية بل قوى عدمه لا ستظهاره ذلك من بعض الاخبار وفيه منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعيا بل ضروريا وبالجملة فالمتشرعة يعني الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها في المطلق فلا يسرى من السافل او لا بل عدم السراية في المطلق انما خرج من عموم الملاقات بالاجماع والضرورة قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه ذهب الكل عدا سيد مشايخنا في مناهله سدا باشمول الطلاق فاوردهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف فقط على نحو تنجس المطلق القليل بالملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالي مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المايع الملاقي للنجس لو يعلم شموله للاجزاء العالية من المايع الملاقي بعضه للنجس فلاحظها جميعا بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعويه كاشفة عن قطع وجدانه الخلاف في ذلك عن احد من الفضلاء وفضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص ماء الورد ومنظومته حيث قال وينجس القليل والكثير منه ولا يشترط التغيير ان نجسا الا في عدم الجاري علا على الملاقي بانفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى الاجماع التواتر الذي ذكر المحقق الثاني انها لا تنقص عن دعوى الاجماع ولم اقف على كلام في ذلك لمن قبلهم الا انه يمكن ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس في مسألة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية حيث انهم ذكروا في اول ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف ان ملاقاة المضاف للنجس توجب تنجسه ولو كان العالي وما في الاناء منفعلا عندهم بملاقاة النجاسة لكان اشنع في الرد وانسب بالذكر قال في المعتبر في بيان ادلة المنع الثاني ان ملاقاة النجاسة موجب لنجاسة والنجس لا يزيل به النجس لا يقال الماء او رفعت النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقاة فكذا المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة كما

في الماء المضاف

يساعده ولا يسلب الملاقى اسم الماء اذا استعمل انتهى حتى لم يجوز استعمال الماء المتغير به

هو من قبيل علم الهدى في الناصريات او نقول بمقتضى الدليل المنع فيهما ان الماء العالي يبقى الماء اجماعا ولعن عن الخاص انتهى ونحوه ما في المنتهى والسرائر مع الاقتصار في الاول على الوجه الثاني في دفع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقيام الدليل على التطهير ومعلوم ان نجسه مختص بالجزء المصبوب على النجس فعلم من ذلك التزام القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس ما يتنجس هذا المقدار دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ترجيح الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقبله الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا والمراد عدم انفعال المقدار المصبوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المصبوب من المضاف بالملاقاة وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان لا انسب لللازم ذكر ذلك لم ينوه ونفع للنقض بالماء المطلق لان عدم السراية فيه الى العالي وما في الاناء من ابده البديهيات ولم يحتج الى التفصي بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجود في النجاسات لان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة فلا نصا انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستقرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف بالملاقاة واما ما ذكر من ادلة ما يعتبر الكر عن الانفعال من قيام المقتضي في نفس النجاسات فعدم العلم بعدم ظهور اختصاص ذلك بالماء لتبين فيه بغرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني منجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير ولا التنجيس الا ببيان تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان هي السراية مع تساوي السطوح او علو النجاسة دون غيرهما بل جزم في الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي والظاهر ان مراده عدم تعقل المتشرعة له وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند اهل المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالي ولو مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل اثره نجسه في ما دورة من ماء الورد فانه لا اشكال في انفعال جميعه ولا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتد به عليه وان كان ظاهر عبائر بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي تركه واعلم ان طريق تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور انه يخلط بالماء المعتصم حتى يصير مطلقا ويستهلك في ذلك امور الاول القطع بعدم اختلاف الماء المتمازجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او نجاسة المعتصم وهو خلاف الادلة لاعتصامه الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة فانه من المعلوم ان هذه النجاسات توجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل توجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافة فحكم الشارع بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس يصير ماء مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء القليل المتغير ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان طهارته بالامتزاج فلا يطهر له بعد صيرورته مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشي الاجزاء ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة كما لا يحمل النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم اختلاف الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمه بناء على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغير اوصافه بالمتنجس بناء على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط انه يعتبر في المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه ثلاثة او سلبه وغير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخ عطف ما بالواو ولا بأو وفي المعتبر لو كان المايع الواقع في الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان سلبه اطلاق اسم الماء صار بحكم المطلق وجاز استعماله اجمع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر ثم يتنجس الباقي في الماء فيه عين النجاسة وفي التحرير ويطهر يعني المضاف بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى ومن يعتبر الشيخ وان غير احد اوصافه وهو المطابق لما في بابي كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى اخره فتامل ويمكن ان يريد بالتغير اوصافه بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على الملاقاة واعتماد بيان ان التغير الموجب للنجاسة موكول الى مقامه فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما نسب الى جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان تعطل ادلة الانفعال بالتغير مطلقا وان اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الا

في انه لو سلب المضاف الطلاق الماء الكثير تدريجا انفعل اجمع وان لم يسوغ عنوان المضاف ايضا كما لو القى الدبس المتنجس في الكر لانه لا دليل على طهره بمجرد
ملاقاته للكر ومماسة الكر لبعض سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق مطهرية الماء وقد عرفته على تقدير الاطلاق
عن سنده واطلاقه لا طهورية كفاية ملاقاة بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز في الاذهان
ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه فاذا بقي المضاف على نجاسته تنجس به الماء المسلوب الاطلاق لمخالطته
بعضه لانه مضاف لاقى نجسا ويتنجس به ما بقي من الماء المطلق اذ صار اقل من كر والاشبه صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك المضاف في الماء
المطلق وحدوث اضافة صادقة حقيقية امكن ان يقال ان المضاف طهر بلا ينجسا بل الكثير بلا شبهة فيه صار مضافا والمفروض حدوث
الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط سبب للتطهير والاضافة معا ولو شك تحقق هذه المضاف حينئذ شك في نجاسة الكر
والاصل عليها ما لم يتنجسا طاهران ويرجع الى قاعدة الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج وبدونه لا مناص عن التزام النجاسة
كما ذكرنا فلا ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة اذا القى الكر على المضاف على ما فرضه في لان محل يبقى على النجاسة فيتنجس المضاف به فانه كما
نبه عليه كاشف اللثام تبعا للجامع المقاصد فظهر ضعف ما ذكره العلامة وظاهر المنتهى والقواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب
ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من المنتهى التصريح بان الماء
الكثير المتغير بالمسك او الزعفران المتنجس لو سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة الذكرى ايضا موافقته ويندفع
بالتامل فيها او من جهة ظهور ضعف قول العلامة قد حاول بعضهم تاويله بما هو اضعف فان القول مشهور عن العلامة قال في القواعد لو تنجس المضاف
ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى وفي المنتهى ويطهر المضاف
بالقاء كر دفعة وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده كما في الروضة باشتراط وصول
الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء مضافا نعم لو كان الوصول تدريجيا لم يمكن التطهير كما لو فرض كون المضاف
في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعافه من الكثير واستهلكه الى حين فان وصول الماء الى كل جزء محقق ولذا لو كان هذا المقدار من المضاف
قليل الطعم او الرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر اطلاق الاسم في مزج النجس من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام
الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث بقاء الاطلاق الاسم فيجب ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان
للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على الوجدان وقبل المزج غير واجد لان وجود جزء المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم
وجدان السكنجبين في الدار او السوق مع وجدان اجزائه ومن ان الظاهر ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو
تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض كما لا عبرة بالوجدان مع عدم تيسر الاستعمال فكذا لا عبرة بعدم الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره
الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الانية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل
راسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله ع الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا
تغتسلوا به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا وظهور التعليل في ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون الحرمة ولما عن
الصادق ع من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرهما كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان كما
عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي من الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر ايضا مع تخصيصه الكراهة بالطهارة
وفي الذكرى الحق العجين بالطهارة وظاهر الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا لجماعة وعدم الفرق بين القليل وغيره وان
خصه بعض كالمصنف ره وغيره بالانية بل عن العلامة فكره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النهي من حيث شموله لمطلق الاستعمال
الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني في الروض ببقاء الكراهة مع انحصار
الماء قال ولا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد ماء غيره لم تزل الكراهة وان وجب
استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات الراجحة لا تكون بالمعنى المصطلح مع
وجود البدل لها فكيف يجامع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم مع ارادة الكراهة المصطلحة بالنسبة
الى غير العبادة من الاستعمالات ويمكن ان يقال ان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان
الفعل للمصلحة الاخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة
في المصطلحة انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار الا ان النهي الارشادي لا يخرج عن طلب الترك كما في نواهي الطبيب واوامره وان كان
لا يترتب على موافقتها او مخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه الموجودة مطلقة اخترنا العلم الشارع بمخالفتها كما فيما نحن

فيه فان

فيه فان الموجود هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة بما اسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن
غير واحد لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم لا تسخن الماء للميت ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلم
وقوله ع لا يقرب الميت ماء حميما وظاهر الكل خصوصا بملاحظة ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه
ويحتمل ان يراد بقول المص قدره في غسل الاموات ما هو اعم مما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا تقلعها
الا الماء الحار شاهد عليه وظاهر التسخين اعم من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلق التسخين الا ان
التقييد بالنار في ذيل الخبر يصلح بان يستظهر به ارادة الاخص ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل لبرد
يضره وعن بعض الروايات قوله ع بعد النهي الا ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى منه نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا
الى توقية نفسك من استعماله فلا باس بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت المشعرة بالاحترام للاشارة الى ان
التسخين ح ليس تعجيلا له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه كما في حال الحياة ويحتمل ان يراد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء البارد شدة
لان المباشرة ليس لابدن المعتادة على تحمل البرد الا انه ينبغي ان توقي جسد الميت من البرودة الشديدة لو استعملته على جسدك فقدا استعماله
كما وكيفا وزمانا اشرفت نفسك على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون مستثنى زائدا على حاجة الغاسل وعلى الثاني يكون امرا زائدا عليه لكن
الرواية محتملة للاول مع كونها ضعيفة فرفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم ويكره الاستشفاء بالعيون
الحارة ذكره كذلك جماعة وحكى عليه روايات فلا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الخبث غير مطهر عن الحدث على ما هو المعروف بين
اصحابنا كما صرح به في المقنعة والمبسوط والعبارة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر وكتب اكثر من تاخر عنه وفي
المعتبر والمنتهى الاجماع على ذلك وعن المعالم دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام اولى ويدل عليه رواية عبد الله بن
سنان الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه لكن دلالتها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث قرانه
بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع لكن يمكن حملها على نجاسة المحل كما في كره ومن الغريب ما في المبسوط في اغتسال الجنب حيث قال
انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل وان زالت
بالاغتسال فقد اجزئ عن غسلها انتهى وهل هو نجس سواء تغير بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع عدم التغير فيه اقوال منكرة باعتبار ظاهر
كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان ورد عليها اما لو قلنا بعدم نجاسة القليل
مطلقا كالعماني او مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات والحلي في ظاهر كلامه عند حكايته ذلك عن السيد فلا ينبغي انكار الطهارة
بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في استثناء الغسالة من كلية انفعال الماء القليل مطلقا وقد مثل العماني و
الحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف اللثام حيث نسب القول بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب كابن عقيل والشيخ
والسيد وابن ادريس لا وجه له الا ارادة تكثير سواد اهل هذا القول ثم لو خص بالسيد الحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة كان لما ذكره وجه
والاقوى النجاسة وفاقا للفاضلين واكثر من تاخر عنهما وحكى عن الاصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم
جواز استعمال الغسالة وظاهره طهارة النجاسة وفي التحرير والمنتهى في باب غسل المس الاجماع على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن
نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في مواضع من المبسوط اختيار هذا القول احدها في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر
مطهر من الخبث لا من الحدث قال هذا اذا كان ابدانهما نقية من نجاسة فان كان عليها شيء من نجاسة فانه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال
والثاني في باب تطهير الثياب قال واذا ترك تحت الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس انتهى
والثالث في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن والارض قال والماء الذي تزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالطه نجاسة وفي الناس من قال
ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه بدليل انه لو ان ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا قوي والاول
احوط والوجه فيه ان يقال انه ذلك عفي عنه للمشقة انتهى ومراده بالاحوط ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل الطهارة
بقوله والوجه فيه الى اخره فالتعبير به لكون دليل الحكم مطابقا للاحتياط والا فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها الى الاحتياطات
المستحبة المخفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في المسئلة وهو واضح ويزيده وضوحا تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط وعلى هذا فقوله
وهو قوي مجرد تقوية فلذا ردها بقوله والوجه فيه الى اخره ومذهبه النجاسة وفي نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس اشعار بعدم القائل
بها من الخاصة وله قدس سره عبارات اخر يظهر منها قوله بالطهارة مطلقا او فيما عدا الغسلة الاولى تاتي ان شاء الله تع ويدل على النجاسة وجوه
احدها الاجماعان المنقولان المعتضدان بالشهرة المحققة على ما عرفت الثاني عموم ادلة انفعال الماء القليل مثل قوله عليه السلم اذا كان

الماء فقدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم من جهة صيرورة الشيء نكرة في سياق الاثبات ولان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق واعم من الايجاب الكلي في المفهوم كما في قولك اذا لم تخف من الله فلا تخف من احد وان جاءك زيد فلا تكرم احدا مدفوع اولا بان مقتضى القاعدة افادة المفهوم في هذه للموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح جدا نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم وبقيد الجزئي علة لعموم الحكم كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم الثابت للحكم العام بوصف العموم فيكفي ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح ان يكون من قيود المسلوب والا لم يكن السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج على ان الشرط ليس علة منحصرة لحكم الجزاء بل له اسباب اخر كعدم المقتضي او وجود مانع اخر كما في المثالين المذكورين حيث يعلم من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس اسبابا اخر وليس عدم الخوف والاكرام في كل احد مستندا الى الخوف من الله او مجيء زيد بالبديهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن الافراد المستند عدم الجزاء فيها الى علية الشرط لكنك خبير بانه لا اشكال مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا لا شريك له سببا اخر يقوم مقامه فان هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره هو انكار له ولهذا انكر السيد المرتضى قده مفهوم الشرط استنادا الى عدم ظهوره في انحصار السبب فلعل المجيء سبب لاكرام زيد ويقوم مقامه عند انتفائه سبب اخر فلا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لان المراد بالشيء في المنطوق ليس كل شيء من اشياء العالم بل المراد ما من شانه تنجيس ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس وكانت الكرية مانعة لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء بانتفاء السليم من منع المانع واول المثالين من هذا القبيل فان المنفي مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف عن كل من توجد فيه مقتضي الخوف فعند عدم الخوف من الله يثبت الخوف عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه ومن هذا القبيل قولك اذا توكلت على الله فلا يضرك شيء والفرق بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتامل واما ثالثا فلان عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال لان محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقات من ورود الماء مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي تعين في الحكم بانفعال الماء بها مع عدم غسلها فيدل المفهوم على تنجس ذلك الماء وهذا كاف ومن المعلوم ان الثوب النجس نجاسته بنجسه الملاقي للماء قبلا لا بعد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء او غير مغسول حتى يدعي عدم عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقات لا بالنسبة الى لفظ الشيء **فنقول** ان من الواضح عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجس الشيء النجس لغيره الا تاثره به عند التلاقي من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثر الشيء بملاقات النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او عن احد جانبيه لم يتامل في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الحال والاغراض في الملاقات بان يكون من غرض الملاقات ازالة النجس او عدم ازالته ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي الورود من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن المتامل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة التامل ولذا لم يتامل فيه بعد تحقق العمل احد الا الدليل مخصص كما وقع من السيد والحلي قدس سرهما في التفرقة بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا وقد تصدى بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسئلة مفهوم الشرط مع بعض المحققين المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على الذكرى بما لا يليق بهما فراجعهما وبعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالة على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها تدل بعكس النقيض على ان كل ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العمومات اللفظية ويتفرع لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلوة فلا باس وظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه لعدم احتمال المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام عم وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره في اول الرواية فنستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك تقطيع الاخبار الذي جعل الروايات مبوبة او عدم تعلق غرض المقتصر الرواية اصلا والتهذيب قده في الذكرى وان ارسلها ونسبها الى ... لكنه احسن في عدم تضعيفه لسندها ويمكن

ان يقال

ان يستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثلثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير الماء السابق على القول بان الماء على تقدير طهارتها غير مزيل للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا لم لا يجب اخراج الغسالة باجراء ماء معتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقات المحل لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخيرة بعد الالتزام بعكسه طهارة الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذارها عرفا في الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة ... بالفرض واضعف من هذا الاستدلال لا بما في المعتبر والمنتهى من الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة الناهية عن التوضي بماء يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف الا ... في رفع الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الاخر في المسئلة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد لان الشيخ في المبسوط نسب طهارة ما ازيل به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا وكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر مقابلا للقول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف واول المبسوط بطهارة ماء الغسالة من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك الى ما حكينا عنه من جعل النجاسة مطلقا احوط واوضحا ان مثل هذا نوى الاحتياط مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد عرفت انهما ان قالا بعدم انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالعماني مفروغ عنه في محله وان خصا بالوارد والمتطهر بما ذكر السيد في دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قده ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه ورده الحلي على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فدل على عدم انفعال الماء الوارد للازالة ومن المعلوم ان هذا منتف فيما عدا الغسلة الاخيرة لان المحل بعده نجس ولو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال السيد قده اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والاول هو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطاء الى المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلامه المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء القول بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل كلامه المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال على عدم سراية النجاسة من الميت انه لو كان مباشر الميت نجسا لم يكن الماء الذي يستعمله في غسل الميت طاهرا مع ان الاجماع على طهارته صريح في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل الميت وارد على الميت واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل اول الماء عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة فقال ان الاول يجوز استعماله ثانيا في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز في المتفرع الا ان يبلغ اكرارا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب فالانصاف في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير به والتيمم وحرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما عند القسمة متقابلين ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصروي التسوية بينها وبين الماء المستعمل لكن قوله الخبر يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده انه حكم في الماء القليل بنجاسته بارتماس الجنب فيه بعد ما حكم بنجاسته لو وقوع النجاسة فيه واستبعاد ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء ويدفعه قوله بعده جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل العلامة وولده فخر الدين الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع او الى شيوخ المذهب كالمرتضى وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف اللثام لم يقع في محله وكيف كان فما استدل او يمكن ان يستدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد منع كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم فساد ذلك مستوفى الثاني ما يظهر من كلام السيد الذي ادعى الحلي وكاشف اللثام وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل لان النجس لا يطهر ولو اريد تقريره على وجه يشمل غسالة الاولى قيل لو كان نجسا لم يؤثر في التطهير وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء وبتيمم القليل النجس كرا بنجس على ما يظهر من جماعة واسناد الطهارة الى اجتماعهما دون كل منهما اشتراك الورود لامكان دعوى كون الغسل ناقلا للنجاسة من محله الى الماء كما هو المركوز في الاذهان للناس وليس بابعد من ارتفاع النجاسة باجتماع نجسين وبتوقفها شرعا ليس الا لعموم اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة او لعموم تنجس ملاقي النجس فكيف يوجب طهارته والظاهر ان مستند الاول هو الثاني اما الاول فلم يتفق منا اعتبار طهارة الماء من غير جهة الملاقاة

النجس

المزيلة بان يكون نجسا قبل الملاقاة او حينها بغير نجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به والقاعدة المستفادة من تتبع الموارد لا تفيد الا اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجة عن المحل كما لا يخفى على منصف فلا يكون دعوى العلم بعموم القاعدة خالية عن مجازفة فان العموم المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لا بد من ان يستند الى ورود نص عام لفظي قابل لاخراج مثل ماء الاستنجاء منه او القليل المتنجس كرا يخرج عنه واين هذا الدعوى في المقام عند المنصف من دعوى عموم ادلة الانفعال ولذا ترى المركوز في الاذهان هو عدم كون النجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على عمومات الانفعال وليس ذلك الا لكون نجاسة الماء من جهة المحل من غير مدخلية في التطهير بل لولا ادلة الانفعال لفهموا من ادلة غسل النجاسة بالماء انتقالها عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا دليل على شمولها لكل من الماء والمحل اذ اللازم من نجاسة الماء بالمحل نجاسة المحل بالماء لحصول الملاقاة من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لنجس المحل ولم يطهر ليس باولى من التزام عدم نجاسة المحل به لا الاول لعدم الامتناع تأثر من الشيء لا يتأثر منه ذلك الاثر بعينه لا يبعد ان يؤثر فيه خلافه ينقل ما فيه الى نفسه فتلخص عن ذلك كله انه لا دليل على لزوم عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة ملاقاة المحل ومما ذكرنا يظهر ان التشبث في المقام بقاعدة تنجس كل متنجس مع عدم تنجيس الغسالة لمحلها لا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما يوجب التقييد في اطلاق ما دل على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج حجره من الدليل الذي وحاصل المعارضة ان هذا الماء جمع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل ولازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا وادلة التلازم منعارضة الآن حتى بعد تسليم عموم الدليل المذكور وانه كما يعارض بالاطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة انفعال الماء القليل والتعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى اصالة عدم الانفعال لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل واحد خصوصا مثل هذا الاطلاق الذي لم يسلم الاستثناء اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال ان المرجع بعد التوقف هو ما استقر في اذهان المتشرعة عن انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا الاحتمال باسم النجاسة على القذارة الخارجية التي يستهلك في الماء ويتورع منها بعد اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها متحاشون عن انفعال الماء بالمحل وصيرورة كل قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول او الدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك لو قيل لهم ان هذا الماء المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ الفلاني يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى دفع اليد عن تصويرات العرف في قياسات الامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة اللفظية الشرعية والاصول الثالث طائفة من الاخبار منها ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العيون وفيها او تدري لم صار لا باس بماء الاستنجاء لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يرد عليه فدل على ان كل ماء ورد على قذر واستهلكه بحيث لم يظهر فيه اوصافه كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام التي لا تنفك عن الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي ومنها ما ورد من امر النبي ص بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه قال في الخلاف والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة توجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية خصوصا مع اخذ الماء بجميع ما يتنجس منه بالاولى ومنها ما ورد في الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس جانب الاخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه ومنها ما دل على نفي العصر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف فيه بل لو اتفق ان بعض الناس صب على يده وبقي في راسه الغسالة المتخلفة في شعر شاربه ولحيته منه لعده من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين ص بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينظر شيئا من ذلك في بعض ما تقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف المتساقط عليهم اكثر من المنفصل بما يستحق اقول اما الخبر الاول فيرد عليه ان قوله او تدري لم صار لا باس به ظاهر عند التامل في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل عليه ان قوله ابتداء الامام بعد حكمه بنفي الباس لتحريض السائل للسؤال عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ صار الدال على الانتقال فهذا الحكم الخارج عن مقتضى القاعدة الاولية اما طهارة ماء الاستنجاء بالخصوص الخارج من قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة انفعال الماء القليل ولا دليل على الثاني لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية مخالف لهما بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة فينطبق على مذهب العماني لكنه مع عدم التزام المستدل به يناقض ظهور صدره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان

عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية اللهم الا ان يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات بان النجاسة مقتضية لتنجيس ما يلاقيها كما حققنا فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص ليقتصر فيه على ما عدا المسلم مع ان مثل هذا التخصيص مستهجن في العام فضلا عن التعليل المطلوب فيه بل المقصود منه الاطراد والتعدي واما رواية الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في ازالة الاخباث ويحتمل غالبا الخلو عن ذلك قلنا غالبا لا يخلو عن ملاقاة نجس العين فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة باغتسال اصناف الكفار الظاهر في عدم الانفكاك لا بد من حمله على كون الغالب كذلك فلا بد من حمل الرواية على ماء مجتمع خاص لم يعلم بملاقاته لنجس غير الغسالة التي وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارته مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية بكر بن حبيب انه اتى ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا باس وهو رواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس اذا كانت له مادة وقوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة الغسالة المنفصلة ولا نقول انه بنجاسته ما لا يلزم انفصالها عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن الخلاف فقال بعد حكايتها انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما رواية الغسل في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن بها بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغسل عليها الميت وكيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبيه وسيجيء انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه وعلى نضح ما لم يصبه النجاسة عليه بعد المتوقع على جانبه الاخر والنضح ليس الا احتياط لعدم كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف الملاقي واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط والحرج الشخصي يسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة الا ان يجعل ما دل الدليل على نجاسته وما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير يده وعده نفسه مما يفعله من قطع الغسالة عن موارد نزوله من المجانين منقوض عليه بما لو فرض تغير الغسالة ودعوى بلدة بنه لا ينفع لان غرضه استهجان نفس الفعل وعده خارجا عن فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره لا المشقة من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات في رفع اليد عن القاعدة المعدودة من الاصول في لسان مثل المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسئلة فهو التفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في الثوب او البدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب وهو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاته للمحل سبب طهارته والظاهر من ادلة انفعال القليل انفعاله بما يكون منجسا حين الملاقاة لا ما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة وقد عرفت انه لا يدخل في اذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحل النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحل الملاقي له وقياسه على ازالة الاوساخ الحسية قد عرفت بطلانه بما بدا الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجيس الشيء امر لم يدل عليها جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقاة المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء صغير من الماء بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكر طهارته به واذا عرض عليهم طهارته به انكروا صيرورته كذلك فاذا فرض قطعهم بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقاة المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس او مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة هذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون بنجاستها فلو اكتفى بهم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتامل واما رواية العيص المتقدمة فالاستدلال بها في المقام مبني على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين بل يمكن حملها بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين فان المنفصل من المحل قبل زوال العين عنه ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون محلا للنزاع لان النزاع في المنفصل عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما انفصل عن غسلة غير معتبرة في نظر الشارع لعدم افادتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والنفس والمسح بجسم طاهر او نجس ولذا احتاج الثوب بعده الى غسلتين لكن يكفي في الاولى منهما استمرار الصب لا ول آنا ما بعد زوال العين ومما يشهد بخروج هذا الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسئلة القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعده او قبل الغسل لان المحل بعده

على ما كان عليه وتفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل عن المحل ينقسم باعتبار حالات المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن المحل او بعده وعلى الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل الحكم بطهارته او بعده وعلى الاول فيهما فاما ان لا يحصل بسببه طهارة المحل او يحصل فالاول لعدم نفعه هنا انه لا ينبغي التامل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال وهو في مثل هذا الفرد كما ترى والثاني قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل الخلاف غيره لكن ظاهر بعض وصريح اخرين وجود القول به والثالث هو المتيقن من محل النزاع وقد نفينا البعد عن القول بطهارته بناء على منع عموم ادلة الانفعال بالملاقاة بل سائر الادلة للملاقاة التي يحصل بها الطهارة وعلى هذا فالمنفصل من الثوب قبل تمام عصره من الثانية نجس لبقاء المحل حين الملاقاة على النجاسة وعدم زوالها بها واما الرابع هو الوارد على المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال ولا الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان الشهيد قدس سره في حاشيته منه على القيمة حكى عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل وان حكم بطهارة المحل بل وان ترامت الغسلات لا الى نهاية متجها بانه ماء قليل لاقى نجسا وبيانه ان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال وبلغ حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسلات فلا اعتبار بما يحصل بعده انتهى **اقول** الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل فالمحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى لاقى ماؤه الماء الباقي من الغسل المطهر والمفروض انه نجس وان طهر المحل منه فينفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد على المحل الطاهر الخالي عن الماء النجس نجس فهو مما لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا اذا انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله لم ينفصل عدم انفصاله عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها من الغسلة المتقدمة كما زعم فان الماء حينئذ مقابله الغسلة المطهرة بقوله او غيرها الا ان فيه الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض نجاسة غير المنفصل فكلما لاقاه الماء نجس به وان ترامى الى غير النهاية وهذا القول لحسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة الا ان النجاسة لا تختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف حيث بنو وعليه كما في الذكرى بلزوم تاخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقاة وان كان الايراد غير وارد لمنع تمام العلة بالملاقاة بل يلزم بطهارة المحل للاجماع وبنجاسة الماء ولو في المحل لعموم ادلة الانفعال الا انه لا اثر في المحل لنجاسته فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها المثل ملخص فيه كما تقدم فيكون ما بلاقي هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في غسل ما لا يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في السيد العلامة فلما يتحول انفصال الغسالة في مفهوم الغسل فيه واما بناء على كفاية مجرد الصب فيه فرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال الغسالة يتصور في القطرات المعلقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض اليد او لحناء المجرى او بلد وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ان مثلها داخلة في الغسالة المبحوث عنها ام لا من انه جزء من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع لا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لما ينفصل بالغسل كما في امثالها من هذا الوزن كالقراضة والنخالة والحثالة مع احتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه وان الحكم بالنجاسة معلق على الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا من ظاهر المعتبر في اناء الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا بنفسه حين الصب وبعده بيسير دون المحتاجة في الانفصال الى العلاج بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول وكيف كان فالاقوى طهارتها لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء اخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه طهارة المحل بمجرد الصب ولا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء على دخول العصر في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يوسف فيه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر نحوه مدفوعة بان الظاهر كون اخبار الغسل والصب في مقام علاج البدن والثوب النجس حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات العالقة لا ينفع في استعمال الثوب ولذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب لم يكد يقبل من الخارج على الفقهاء لو نقل بوجوبه لاخراج ماء الغسالة بل لو قلنا بوجوب اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات عالقة على الثوب الملوي تجتمع عند ادخاله من اللي ومما يوضح ذلك في روايات المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلاث مرات وتجب الدلالة على طهارته بمجرد افراغ الماء منه فان لازم الحكم بطهارة

الكوز بمجرد الافراغ جواز جعله على الاستقامة بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة على فم الكوز ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى من حيث جواز ايراد الماء الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني بها لاطلاقات الصب او الغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد اخذ القطرات الباقية من الاولى ولا يرد هنا مثل ما اوردنا سابقا من ان الاجتزاء بالمرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء لان وجوب اخذ القطرات الاولى مناف للاجتزاء بالصب الثاني كيف ما اتفق حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجتزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان اختلفوا بين مجتزئ في الاستمرار بمقدار الصبتين كالذكرى ومعتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره بقي الكلام في امور الاول انه حكى في المدارك عن جماعة ان كل من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من غيرها نعم سوا اراد من ذلك ان القائل بالطهارة لا يعتبر في الغسل الورود حتى لا يبقى ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال العين ام اراد ان الازالة لا تتحقق بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسألة ما يزول به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة وما في الذكرى في مسألة الغسالة الى الطهارة وفي مسألة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود والثاني قد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة في ماء الازالة او يكفي ان لا يؤثر نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسألة بل ربما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث بها متخرق للاجماع لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب لا يقابل الاطلاقات وقد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ ماء الغسالة عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعمالها ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية واردة على النحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان بناء المسألة على الاستناد في عدم انفعال الغسالة الى غير منع عموم ادلة الانفعال الثالث انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقتضي بانها لا يكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة ما نص على كفاية الوحدة فيه محتاجة على هذا الى التعدد الا ان فحوى كفاية المرة في محلها تدل على الاكتفاء بها ولعل هذا كالاعتبار السابق الا انا نعلم ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها الاحتمال لكون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف ما اكتفى في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالة كان ماء دون الدم معفوا عن نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل موقوفة على اقل من العدد لا سيما بعض غسلاته او لغير ذلك الا ان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا بد بحكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن مصباح السيد وفي السرائر مدعيا الاجماع عليه تارة وعدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في المنتهى وعن غيره ولا ينجس الثوب والبدن كما في المقنعة وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل هو ظاهر كما صرح به في الكتاب والقواعد واشهر بين المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسألة الاخبار المعتبرة ففي حسنة الاحول الرجل يخرج من الخلاء فيستنجي بالماء فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به قال لا باس ورواها في العلل بزيادة قوله ام ابتدي لو صار لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر وعن رواه محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له استنجي ثم يقع ثوبي به وانا جنب فقال لا باس به ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في الاذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم تنجيس النجس وان لم يجر بعض لاشياء كما ان الغسالة لا ينجس المحل فاذا فرض انهم سمعوا ان هذا الماء اذا القي على مثله او اقل بقي ذلك الماء على طهارته جزموا بطهارة الماء الملقى بل لم يفهم الطهارة في غالب ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل ملاقيه ومنه يظهر ان القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعاله من عموم ما

انفعال الماء القليل ورواية العيص المتقدمة بما عدا المقام وهو اولى من تخصيص القاعدة المستفادة من تعدي نجاسة كل متنجس والتحقيق ان هذه القاعدة المستفادة من تعدي نجاسة كل متنجس الى التحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين ماء الاستنجاء وملاقيه عن عمومها فينفي ادلة تنجس ماء القليل وادلة عدم الباس بماء الاستنجاء على حالهما من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة المذكورة لهذا الماء فالقول بانه نجس لا ينجس ولا ينفي نجاسة الغير المتنجس المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة عدم تنجيسه لثوب لا محيص عنه الا ان الزامهما او اما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت لخلو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع من قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق الملفق من القول بكونه استثناء من نجاسة الغسالة والقول على قاعدتهما من الطهارة لا يثمر الظن فضلا عن الحدس القطعي الذي هو المناط في تحقق الاجماع عند المتاخرين هذا ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معارضة بنفسها الادلة تنجس القليل فتخصصها الا ان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما كما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا باس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف فيه واذا لم ينجس الطعام المطبوخ بجواز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في الاكل لم يكن نجسا واما سائر الاحكام كحرمة شربه وادخاله المسجد ونحوهما فانما جاء من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس والمفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله ع لان الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تاثره منه بل استهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قوله ع فيما ورد على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا باس بما اصابه من الماء اكثر فتامل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد ويشكل بالحرج في الاجتناب لا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره المحقق الثاني من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب في امور او منتزعة منه للحكم الشرعي نعم تظهر الثمرة في غير الاحكام الشرعية من الخواص وفي الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في ولعبة مستحبة كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في المدارك من عبارة الذكرى اذ لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله وادخاله في المسجد ولا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به حاصله انه لا يترتب عليه اثاره وتسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه في الصلوة الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما نقده من المصباح والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه او بدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو هذا الاخير ومنه يظهر ما في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال وتظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله حيث قال عليه اللازم لحد الامرين اما عدم اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشر ماء قليلا فلم يمنع الوضوء منه كان ظاهر الاحالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذ كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات الاصحاب انتهى اذ لا يخفى ان عدم تنجس ملاقيه وصحة الوضوء بماء لاقاه على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله في ازالة الحدث والخبث وان اراد لزم ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق بجعل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفته من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات تنظيف يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الاستنجاء بناء على شموله لشهادة جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيد به بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا والانصاف ان الانصراف مراتب تعلم باعتبار بعضها والغاء بعضها الاخر فان انصراف هذا اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة نجاسة بحيث تخرج ازالته

عن اسم الاستنجا

عن اسم الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالخروج لكان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا فالاقوى وان كان بخلاف الاحوط عموم العفو ما لم يتغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة المغيرة وهو منصرف لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض يتنجس به ما يقع بعد ذلك عليه ولو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وازالة هذه النجاسة ليس استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا من اخبار الاستنجاء يوجب تقييدها بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء الوارد او المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير فهذا لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المعتد لقلته فانه خصوصا في مقام ترك الاستفصال ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسل باستعماله فيه فتنجسه بنجاسة خارجية والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصا المتنجسين والودي الخارج عقيب البول ولو سبقت اليد الى المحل فهل يعد نجاسة خارجية ام لا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء كانت كالمنجس الخارج ولو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالة اليد السيد الله العالم والماء المستعمل في الوضوء المسبب عن حدث اصغر او اكبر او لا عنه وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم تستعمل في اداء فريضة ولا سنة والماء المستعمل في الغسل المقصود به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم يستقل بالرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمله اطلاق العبارة كبعض الادلة والوضوء وهل يرفع به الحدث المستعمل فيه باستعماله في موضع صب لغسل غيره فيه المصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح المقنعة والمبسوط والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم العدم لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس بالوضوء بالماء المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه والماء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه يده في اناء نظيف فلا باس ان ياخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان سند الرواية ضعيف مهملة قد فصلها الامام ع بالفرق بين الاخيرين والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسل الثوب وليس في سند الرواية الا احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى بعيدا بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب راسا لكن التامل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال وبنو فضال ممن ورد في شانهم في الحسن كالصحيح عن العسكري ع خذوا ما رووا وذروا ما راوا مع ان هذه الحسنة مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل برواية مثل ابن هلال فيما رواه حال الاستقامة ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابه بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعد السؤال عن كتبه اقول فيها ما قاله العسكري ع لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما راوا ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع رجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال اتى ابن ابرهيم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا ع فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يروى من ابن فضال الفطحي ما يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر من ابنه انه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموصوفة في اول الفقيه بالصحة واعتماد الطائفة عليها وحكي عن ابن الغضائري مع طعنه كثيرا فيمن لا يطعن فيه غيره ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن ابي عمير ويحكى عن السيد الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد القميين على الرواية كالصدوق وابن الوليد وسعد بن عبد الله وقد تقدم واذا انضم امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء الانضمام الى الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد

مما يفيد هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم دورانهم مدار تزكية الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر كون سيلان كل واحدة من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع اذ لا وجه لذكر الجنب مع كون العلة في المنع غيره كما لا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهادة فان هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلام علاجا لدفع المحذور والذي قرره من رجوع الغسالة الى الماء فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة الى الماء والظاهر ان رشها حول الوهادة يوجب سرعة جذب الارض للماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء في الوهادة والجواب عن رواية ابن سنان بوجوب حملها على صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة فان الغالب حصول ذلك لا رتفاع ازالة النجاسة عند الغسل ولذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضؤ به الرجل ويغسل وجهه ويده في اناء نظيف مقابل الماء الغسل من حيث عدم انفعاله بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور اولى من تقييد بما سيجيء من الادلة وبمثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الرواية نجاستها الذاتية او العرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا حلق انجس من الكلب والناصب انجس منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هي النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار ارادة الكراهة مثل قوله عليه السلام من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب هو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدري فيه جنب ام لا فان استثناء صورة الشك في وجود الجنب في ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال عن الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره فاغتسل من الماء قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا بما لزق بهما من التراب وقريب منها غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على المتأمل ان لا دلالة فيها ظاهرة لا من حيث التطهير ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمفزع عليه هو مجرد الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضلين في جملة من كتبه والشهيد والمحقق الثاني عن سلار وابن سعيد للاصل والاطلاقات الكثيرة لكن الاحوط كما هنا وفي المعتبر العمل بما اختاره الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث السند والدلالة فتقييدها بمجرد اطلاق الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه فان العبرة ولو منع هنا المنع ولو اغتسل في البحر وفي المقنعة ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده ولم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا بأس بارتماسه في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تم الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل ما يبقى من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي منه ولا الاغتسال به مع الاضمحلال وليس العبرة هنا بالاستهلاك المراد في الاستحالة حتى يمنع تخففها في امتزاج كثير بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه توضأ منه واغتسل به بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به وظاهر ايضا الغسل به الان يقوى ان المراد استعماله في الغسل وان كان بعضه غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر النهي جريان الخلاف فيها لكن عن الصدوق وهو احد المانعين انه قال وان اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا بأس ويدل عليه مضافا الى ما ذكر والى لزوم العسر صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الجنب يغتسل فينتضح من الارض في الاناء فقال لا بأس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده في الاناء وينتضح الماء من الارض في الاناء انه لا بأس به وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة في مغتسل بالماء وبغتسل من الجنابة فينتضح الماء منه ومن الارض قال لا بأس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قدس سره لم يشترط في الاستعمال الانفصال الى غيره وان لم يخرج انتهى والظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بانفصاله

انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل ولا يعتبر مفارقة البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير مستعملا وعن المعالم بعد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج وتردد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله ولا لوجب اعادة كل موضع من البدن بما حيث يده ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فصدق الاستعمال يتحقق باصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل وحينئذ فالمتجه في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج الانتقال وحكم في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال والوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في النص هو الماء الذي يغتسل به وفي الفتاوى هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد وهو الماء المستعان به للغسل والمحقق ان له بعد التوصل به الى ما قصد الاستعانة عليه فكل ما قصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والاستعانة به عليه لا يصير الماء قبل استيفائه بالغسل مستعملا لان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا ومجرد استعماله في الجزء الاول لو ان كفى وان كفى في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال القاصد له بعد استعمالا واحدا لا استعمالا آخر للمستعمل بل يمكن التزام انه عرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فيتحقق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال في الجزء السابق بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل تفصيلا الا ان المركوز في ذهنه ذلك لذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع آخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان ياخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متخذا مع هذا الاستعمال ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم بذلك فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متخذا مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا آخر للمستعمل ولا فرق فيما ذكرنا بين العضو والعضو الواحد فلو بقي من رأسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغسل به بقية رأسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على رأسه بقصد غسل مجموع الرأس والرقبة فتساقط بعض الماء من اطراف اذنيه جاز ان ياخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقية اذنه لما ذكرنا من ان هذا الجزء الزائد عن غسل محله قصد به غسل الباقي وظهر مما ذكرنا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما بقي بالمصبوب من دون تعيين المغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا الغسل كل جزء بما بقي من الماء في بدنه بعد غسل ما بقيه نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه وليشبه الى جميع ما ذكرنا رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلى النعل كما هي فقال ان كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال اما لو ارتمس تمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه فيما ناقص عن الكر بيسير اشكال لو لا ثبوت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما ارتمس لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي ثانيا الغسل واجبا آخر لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فمتى لاقى الماء الذي يصح منه قبول النجاسة فسد انتهى والآخر الجواز وهو للمشهور بل في المنتهى وعن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما اتفاق من نسب اليه المنع في مسألة رفع الحدث وهو مخصوص بالشيخ لانهما لم يذكرا جميع من خالف في المسألة او ان دعويهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاقات الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان اطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شموله للوضوءات المستحبة وشموله لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فيشمل الاغسال المسنونة بعكس القول بالفصل نظرا مع ذلك الى ما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغسال على ما يظهر من الادلة انما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل واجزائه فيها **الخامس** لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب ومن ان العبرة برفع الحدث و على الثاني فلو نوى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك فيفسد فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا كما لو نوى في غسله المفسد وهو من انه اذا لم يصر مستعملا فيصح فيرتفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا او يلتزم برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فيتم **التاني** في الاسآر بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء او من الطعام والشراب وخصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء

و هو لغة البقية والفضلة كما في القاموس او البقية بعد الشرب كما في الصحاح وبمثله ما نقل في الحدائق عن مجمع البحرين

فقليل لا في بيع حيوان وكانه اراد بيان مراده من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المنتهى والشرح
كما عن ظاهر جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراك غيره معه في الحكم الثابت له شرعا من
حيث استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عم لا يشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا
يستقى منه وهو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن اكل سؤر الفارة وقول امير المؤمنين عم ان الهرة
سبع لا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لاجل ان الهرة اكلت فان الاستشهاد قرينة عموم السؤر للماكول والظاهر من بعض الاخبار عدم
اختصاصه بمباشرة الفم لقوله عم في خبر العيص لا توضأ من سؤر الحائض وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة تغسل يديها قبل ان يدخلها الاناء وكان
رسول الله صلعم يغتسل هو وعائشة من اناء واحد وكيف كان فاسار الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اي الكافر والكلب والخنزير
ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة
من اصناف المسلمين اذا لم ينكروا ما علم او علم بالضرورة كونه من الدين طاهر الجسد والسؤر وسيأتي تفصيل ذلك انشاء الله تع والتلازم بين الجسم والسؤر
في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر الاستبصار نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والماكول اللحم والظاهر ارادته
عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فيوافق ما في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر و
جواز استعماله وان حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير ويمكن ارادة حقيقة النجاسة لان مرجعها الى منع الاستعمال ومستند الشيخ
على ما ذكره في الاستبصار قوله عم كل ما اكل لحمه فلا باس بان يتوضأ بسؤره ويشرب ثم مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف او المبتدأ المتضمن معنى
الشرط بدلالة على ان السبب المنحصر العلة التامة في جواز الوضوء بسؤر الماكول كونه ماكولا فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في اول الامر او بعد كونه
ماكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب لو وجد غير ماكول لا يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا منحصرا للجواز لقيام غيره مقامه
ومنع دلالة الجملة الشرطية على انحصار السبب هو بعينه انكار مفهومها كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب به العلامة قده
عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار رادا على والده في المعالم حيث نصر الشيخ قده بما اوضحناه من انه يكفي في المفهوم
انتفاء غير الماكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كلية وانما هو سالب لكلية وقد اوضحنا ذلك ايضا في مسئلة الغسالة
عند التكلم في مفهوم قوله عم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعدم المقاومة سندا لعدم صحة الرواية ودلالة لان الالات
من الاخذ بظاهرها من التخريج بتخصيص لاكثر ما دل على طهارة بعض الاسآر كسؤر الهرة معللا بطهارتها ونجاسة بعضها كسؤر الكلب معللا
بنجاسته وجواز استعمال السؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة والكراهة وكره سؤر الحيوان الجلال وهو
المغتذي بعذرة الانسان الى حد يحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وان حرم اكله بناء على
طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة وينقض بصاف منقار الجمرة وكذا سؤر اكل الجيف
لعين ما ذكر في الجلال مع حلية اكل بعض افراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما اذا خلا موضع الملاقات
من عين النجاسة او المتنجس وعبر بعضهم باثرها والمراد اثرها الحسي لا الشرعي ففي عبارات الكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة النجاسة
بالماء المطهر وانه لا يجري هنا استصحاب تنجس موضع الملاقات وان علم عدم وجود المطهر وهو اجماع نعم حكي عن النهاية اعتبار احتمال حصول
طهارته بوروده على كثير مطلق او ورود المطر او القليل عليه الا ان المشهور كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم
بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيره بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت
من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال واكل الجيف ومانع
منه ولم يستند المانع الا الى التعبد او وجود اجزاء النجاسة في لعابه فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقاته للنجاسة مع العلم العادي
غالبا بعدم ملاقات المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسئلة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع
عليه ويستكشف ذلك من ان الاصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة وان دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة
الذاتيين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث
تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هي النجاسة ممنوعة بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالطهارة او التنجس ولو بحكم
الاستصحاب ومما يدل على ارادة طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود
النجاسة العينية على جسم ذي السؤر فانه لا وقع لهذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء تشرب منه باز او صقر
او عقاب فقال عم كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب وفيما يمكن ان يستدل

يبقى المقام

في المقام ايضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب الاسناد في حديث قال سألته عن الفارة والحمامة والدجاجة واشباههن تطأ الثوب ايغسل
الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الخبر فان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها
دليل على ان الثوب لا يتنجس الا عن النجاسة العينية الموجودة على الحيوان لا عن نفس الحيوان وان لاقى النجاسة والا لوجب الاستفصال بوجوده من النجاسة
كما لا يخفى ويحتمل ظهور الثوب في اليابس فترك الاستفصال من وجود عين النجاسة ممنوع عند الاسد الظهور واذا تاملت الروايات وجدتها اوضح دلالة من
اخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلاحتمال
كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام لا مقام بيان الطهارة الفعلية بعد احراز الطهارة الذاتية بطهارة عين هذه الحيوانات
ثم ان غلبة ملاقات الهرة وغيرها النجاسات لا توجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بملاقات النجاسة اذا لم يوجد العين الآن بل انا لم نلتزم
بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقات ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم ما ورد من الجواز مع ان احدا لم يقل فيهما بكونهما كالسؤر
في عدم اعتبار العلم بملاقات النجاسة اذا لم يوجد العين الآن بل انا لم نلتزم بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقييدها في بعض الاخبار بصورة
عدم العلم باستعمالهما بملاقات النجاسة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فقد علم ان النظر في اواني المشركين وثيابهم الملبوسة والمنسوجة الى اصالة
الطهارة كما يظهر من بعضها بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة فيما علم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرهما لم يستثن فيها
الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير اناطة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم
بوجود النجاسة يلازمه لذلك وكيف كان فالظاهر انه لا اختلاف بين الاصحاب في ان جسم الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها
في زمان في وجوب الاجتناب عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه محكي عن الشافعي ولعله كان يضمنه ما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع
واما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف الا ان اكثر من تعرض للمسئلة لم يحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال حصول
المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر او جار ويكون هذه المسئلة مستثناة في الحقيقة عن مسئلة اعتبار استصحاب النجاسة ويكون استصحابها
على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لاحد قواعد اقتضيها التعويل ما احببناه عند تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها حتى
اجسام الحيوانات الثالثة عدم زوال نجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال العين النجاسة الثانية تنجيس المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه
من المياه وغيرها الرابعة ان النجاسة اذا ثبت في محل فهي مستصحبة الخامسة ان استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج
ما نحن فيه من احدى الثلث الاول لعم الحكم لصورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احد الاخيرتين والمطلق
لاطلاق اخبار الباب هو الاول فان الاخبار المذكورة اما في بيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها بما نحن فيه واما مسوق للطهارة الفعلية بملاحظة
ملاقات النجاسة الخارجية فلا وجه لتقييدها بصورة احتمال زوال نجاستها بمطهر شرعي فالاولى اخراج المقام من القاعدة الثالثة لا اصالة
بقاء الاولين على عمومها ولا يرد ذلك في الثالثة لان مستندها راجع الى الاستصحاب فيصلح اخبار الباب للورود عليه بجعل زوال العين
من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الشرعي محل كلام وان كان قد يقال ان الاستصحاب
في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره ويسمى مثله بعموم النص لانه غير ثابت مضافا الى ان التخصيص في القاعدتين الاولين في غاية البعد كما في الغسالة
فلو انفعل لم ينفصل بل يمكن ان يدعى ان النجاسة اما ان تؤثر في المحل الرطب المائع او بتأثر منه وليس في الشرع غير ذلك وهذا بخلاف زوال
النجاسة بزوال العين فانه قد وجد اجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس والارض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال
عين النجاسة مستدلا بان الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب منه ومعلوم
ان المراد صورة رطوبة الثوب وهو وان كان ضعيفا الا ان المقصود من ذكره الاستيناس وقد جزم جماعة كالشهيد والمحقق الثاني في الجعفرية
وشارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما حكي عنه حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا ثمرة يترتب على الحكم بنجاسة
الحيوان بملاقات عين النجاسة لان اثار النجاسة ما دامت العين مستندة اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى ان يكون مرادهم من حكمهم
بالطهارة بزوال العين عدم انفعاله بالملاقات نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد
فاذا اقتضت افادة العمل بالعموم في انفعال كل ملاقي للنجس وجب القول به واذا دل الدليل على عدم ترتب احكام النجاسة بعد زوال العين حكم
بطهارة المحل بعد النجاسة بل بناء المحصلين لقواعد الاستدلال ارتكاب تقدير المعدوم موجودا والموجود معدوما اذا اقتضته القواعد مع
ان الثمرة في بعض الموارد ربما تظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في طهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم في عد زوال العين من المطهرات
العشرة في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال واكل الجيفة ونحكم بعدم كونهما مأمونين واتهامهما بعدم خلو
موضع الملاقات فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من فحوى صحيحة العيص من النهي عن سؤر الحائض مطلقا والجنب التي لا تؤمن حيث قال

الركن الأول

سئلت أبا عبد الله عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة وتغسل يديها قبل أن يدخل الإناء وكان يغتسل هو وعائشة (؟) الإطلاق
في الحائض استمرار النجاسة عليها أيامًا فيبعد خلو يديها عن النجاسة لأنها تبدل الخرقة وتغيرها كثيرًا إلا إذا كانت متحفظة وورعة عن النجاسة
بخلاف الجنب فإنه نادرًا ما يتلوث بالنجاسة ويتيسر التحفظ عنها لسهولته موجود في أغلب الناس إلا إذا كانت ممن لا تبالي وما في الصحيح من إطلاق الحائض
موافق للمبسوط ومخالف للمشهور بتقييدها أما بالمتهمة كما عن جماعة وأما بغير المأمونة كما عن آخرين ولعله للصحيح المذكور بإسقاط لفظة
لا من أوّلها كما في رواية التهذيب والاستبصار إذ يكون قوله إذا كانت مأمونة قيدًا في الجنب والحائض ولتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة المقيد لكن الأخبار
المطلقة كثيرة مثل قوله في رواية عنبسة اشرب من سؤر الحائض ولا توضأ منه ورواية أبي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية
ابن هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شرابها ولا أحب أن أتوضأ منه وتقييدها بالمأمونة وإن ورد في غير واحد من الأخبار مثل صحيحة العيص
في السرائر أن سؤر الحائض لا بأس بأن يتوضأ إذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال إذا كانت مأمونة
فلا بأس إلا أنه لا يتعين حمل الأخبار المطلقة عليها لاحتمال المقيد للحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن الإنصاف أن ظاهر نفي البأس
في المقيدات بعد العلم بعدم الحرمة في غير المأمونة نفي الكراهة رأسًا مع أنه لو تكافأ الاحتمالان يرجع إلى الأصل هذا كله بناء على أن غير المأمونة
في العرف هي المتهمة وإن جعلناها أعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد ولا بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المأمونة
بناء على إرادة الفرد المتعارف من مطلق الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق بطهارة يدها فحاصل مذهبهم كراهة
سؤر الحائض من حيث هي للظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعًا إلا أن يكون خصوص الشخص بحيث يوثق من ذلك لشدة تورعها عن النجاسة
لكن الإنصاف أن المراد بالمأمونة الفرد المتعارف وهي التي لا تتهم لقلة مبالاتها بالنجاسة ويؤيدها في رواية السرائر من قوله تغسل يديها
بدل المأمونة فإن مقابلها من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد أمر متعارف عقيب تلوثها خصوصًا بالقاذورات المستقذرة ومما
ذكرنا يظهر ما في المدارك والذخيرة من أن إناطة الكراهة بغير المأمونة أولى من إناطتها بالمتهمة لأن النص يدل على انتفاء الكراهة إذا كانت
مأمونة وهي أخص من كونها غير متهمة انتهى محل نظرهما أولًا فلاتحادهما عرفًا وأما ثانيًا فلأن انتفاء الكراهة منوط في رواية السرائر بغسل اليدين
ومفهومه الكراهة مع عدم غسلهما وليس المراد العلم بذلك وإلا كان سؤرهما نجسًا بل المراد كونهما مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما أن المراد
بالغسل في المنطوق كونهما مظنة لذلك على ما هو المتعارف ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلته بالشرب والوضوء
الظاهرة في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الأكثر عدم الفرق بل عن الوحيد البهبهاني أن الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه والظاهر أن التعميم
محل وفاق انتهى **أقول** لو ثبت الإجماع على التعميم أمكن حمل أدلة الفضل على نفي شدة الكراهة ثم ظاهرها إناطة الكراهة بالاتهام وعدم الأمن
فتعدي الحكم إلى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر الشيخين والحلي والمحقق وجماعة في البيان والروضة مضافًا إلى ما يظهر من أخبار
أخر من استحباب التنزه عنه لا سيما رواية أبي يعفور عن الرجل أيتوضأ من فضل المرأة قال إذا كانت تعرف الوضوء بناء على أن الظاهر من الوضوء
الاستنجاء وإزالة مطلق الخبث مضافًا إلى الأمر بالاحتياط في مظان النجاسة وأنكر هذا الحكم غير واحد من متأخري المتأخرين بل ذكر بعضهم أنه مجرد
استحسان لعدم المستند مع ما دل على كون الوضوء من فضل جماعة المسلمين أحب إليّ من الوضوء من ركو أبيض مخمّر وفيه أنه يكفي في المستند ما عرفت وكون الوضوء
من سؤر المسلمين أحب من الوضوء من الركو الأبيض في الرواية إنما هو مع عدم النقص فيه من جهة من الجهات فيكون تعرضه على الوضوء من الركو لكونه
أسهل وأيسر ومحل الكلام ثبوت الكراهة من جهة الظن النوعي بنجاسة سؤر المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة دائمًا مع ظن نجاسة الماء
فلا ينبغي التأمل في رجحان التنزه ويكره أيضًا استعمال سؤر البغال والحمير مطلقًا كما هو ظاهر العبارة أو مخصوص بالأهلية كما فسره جماعة منهم الكركي
والميسي وصاحب المدارك مستدلين على الحكم بكراهة لحمها وضعف كما سيقف للشام الكبير ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سألته هل يشرب سؤر
شيء من الدواب ويتوضأ منه قال أما الإبل والبقر والغنم فلا بأس وكل شيء يجتز سؤره فحلال لعابه حلال بناء على أن المراد بالحلية ما لا بأس فيه
أصلًا والمرسلة كان يكره سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على إرادة الأعم مما لا يعتاد أكله أو لم يخلق للأكل كما يظهر هذا الاستعمال من بعض أخبار
نجاسة بول الحمير والبغال فتأمل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الأخبار نفي البأس عن شرب سؤر الحمار والفرس والبغل لكن
الظاهر وروده في مقابل الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة وآخرون صرحوا بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه ولعله لما مر من قوله كل ما أكل
لحمه فلا بأس بأن يتوضأ من سؤره ويشرب ويكره أيضًا سؤر الفأرة في المشهور على الظاهر بل قيل إنه المعروف من المذهب ففي حديث المناهي
رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن أكل سؤر الفأرة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ومن القريب ما عن نهاية من تطهير الثياب من
نهاية الشيخ أن الفأرة كالكلب إذا أصاب ثوبًا برطوبة وجب غسل موضع الإصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة
سؤر الحية أيضًا لرواية أبي بصير عن حية دخلت حبًّا فيه ماء خرجت منه قال إن وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك تبعًا للمعتبر عدم الكراهة فإن يكره

بقية الكلام في الأسآر

أيضًا استعمال ما مات فيه الوزغ بل يخرج منه حيًّا على ما رواه عمار بن موسى في حديث العقرب والفأرة في الموثق عن الفأرة والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج
حيًّا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع
فيه ومضمونها أفتى في النهاية وتعارضها الأخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة الدالة على الطهارة بالأصل كما في رواية سماعة
عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال ألقه وإن كان عقربًا فأرقه وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب الدال على أنه إنما ينجس الماء بموت
الحيوان ذي النفس السائلة دون ما لا نفس له كما سيجيء في باب النجاسات واعلم أنه قد تقدم قول الشيخ فيما لا يدركه الطرف من الدم
لا ينجس الماء مستندًا إلى صحيحة علي بن جعفر المتقدمة في مسألة الماء القليل وعرفت ضعفه لأن الظاهر أن الإناء قبل أنه يخبر ولا أقل من أنه
هو الأحوط قال والمحكي عن الشيخ تعميم الحكم لمطلق النجاسات ولم يعلم له مأخذ ولأن الشيخ يتعدى من دم الأنف إلى غيره أو يقتصر على مورد الصحيحة
احتمالهما في الذكرى ولأنه يتعدى من الماء إلى كل جسم رطب كالثوب أو يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قدّه في الذكرى نسب إليه التعدي إلى الثوب
لعل الفرق بينه وبين التعدي من دم الأنف مع أنه ظهر أن المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو جزء المائي فعدم انفعال الماء يدل على عدم انفعاله
في فروع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة إلى الثوب أو الماء فعفو عند الشيخ واختاره المحقق في المعتبر لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها
لجفافها بالهواء وهو متجه في الثوب دون الماء انتهى **أقول** ما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب فيما ذكرناه من الأمر ضعيف وأما حكم المحقق
قدّه بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تأمل وأما عدم الجزم ببقائها الجفاف فهي فيحتمل أن يكون المراد بالجفاف والعين أو نقض ظاهر زوال العين لأجفا
مع بقاء جرمها إذا الغالب مجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة لا تلوث بجرمها به مع أن الشك فيه كالقطع فإنما إن أصالة بقاء الرطوبة عند الشك
فيهما حاكم على أصالة طهارة الماء لأن الشك فيها مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب الرطوبة على أرض نجسة ويمكن
التخلص بأن مجرد بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجس إلا بواسطة مقدمة خارجية هي تأثر الملاقي بها وصيرورته رطبًا بالسراية فالمتيقن في الحقيقة
هو تأثر الملاقي بالنجاسة بالاكتساب شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وإن كان يعبر عن ذلك في لسان المشايخ بما ظاهره أن المنجس هو مجرد الملاقاة و
حينئذ فإثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة لا يمكن إلا بناء على القول باعتبار الأصول المثبتة **الركن الثاني** في الطهارة المائية وهي وضوء
وغسل وفي الوضوء فصول **الأول** في الأحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر أو مصدر وقد يطلق مسامحة على العين كالبول
والغائط وقد يطلق على الحالة الحاصلة عقيب ذلك فيقال إن الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا فاعله لأنه الشارع والمراد
الوجوب الشرعي ويحتمل إرادة اللغوي وهو الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مرادفًا للسبب وحصره في الستة مبني على إرادة ما يوجب خصوص
الوضوء فيخرج ما أوجبه مع الغسل والمراد الموجب بالشأن فيدخل حدث المحدث وغير المميز وعلى كل حال فالملاق الموجب والسبب على الأمور المذكورة
يدل على أن لها في نفسه لا بد عليه ضوء شرعًا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول في الصلاة لعدم كونه
محدثًا فالحدث أمر وجودي والطهارة عدمه عمن من شأنه وجوده فيه وقد يدل عليه أيضًا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضًا للمكلف و
قد يقال إن الطهارة أيضًا وجودية بشرطية لتشريع إباحة الصلاة إليها فالمكلف بنفسه لا تباح له الصلاة ولا الطلاق الناقض على الأحداث والمتقوم
ظاهر في الوجودي ولظاهر قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وإطلاق قوله ع إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور ولحكمهم بأن الشاك
في المتأخر من الحدث والطهارة يبني على أصالة الطهارة وقد فرع على هذا أن المكلف المخلوق دفعة كآدم ع مثلًا لا يحكم عليه بالطهارة ولا
بالحدث المانع ولذا اكتفي بنية رفع الحدث عن نية الاستباحة وأما إطلاق الناقض فلظهور أنه في كون المنقوض شيئًا كما ثبتت دلالته بشمول
أخبار لا تنقض اليقين للأمور الوجودية والعدمية مع أن الطهارة المنقوضة عدم مسبوقة بالوجود فتأمل وأما الآية فالراجح بالقيام
المفسر كما حكي وبنص الإمام ع في غير واحد من الأخبار القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع أنها على تقدير الإطلاق معارضة
بقوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدًا طيبًا فإن ظاهره استناد وجوب التيمم
الذي هو بدل الوضوء إلى المجيء من الغائط لا إلى المكلف من حيث هو ودعوى أن ذلك لكون الغائط سببًا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف
بعده إلى حالته الأصلية المقتضية للطهارة ليست بأولى من حمل إطلاق آية القيام على ما هو الغالب من كون القائم الفرد المسبوق بالطهارة الذي
هو المراد من الآية وسبق الحدث في وجوب الوضوء لأجل رفع تلك الحالة العرضية ولما وجوب الطهور عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا يصدق إلا
بالنسبة إلى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه وأما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتأخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى لحكمهم فيما
حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتأخر من الجنابة والغسل مع أن أحدًا لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الأصلية للمكلف
فالوجه في حكمهم هناك بوجوب الطهارة أنه لما علم من الأدلة أن الحدث مانع فلا بد من إحراز العلم بعدمه ولو بحكم الأصل ولا أصل غير جار
هنا لتعارض الأصلين وهذا غير ما نحن فيه وهو أنه إذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلاة وإن لم يتوضأ

الركن الثاني

واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة فان نعم لا يمسه الا المطهرون
فاشترك الغايات الثلث في اعتبار الطهارة فيها فما الذي يباح بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت
والتذكية وغيرها من الاعدام المقابلة للملكات بل الطهارة والقذارة لغة ايضا كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد الناقض
بالشان واضيف الناقض الى الطهارة الصغرى او الى الوضوء الموجب لها ولو شأنا كان مساويا للسبب لتحقق الحدث ممن لم يتطهر اصلا ومن الحدث
خروج الجنابة وانما لا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها وهي ستة ثلثة منها خروج البول
وما في حكمه من البلل الخارج بعده مع عدم الاستبراء والغائط وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في
ايجاب هذه الوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجه منه لاغلب افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع
واكثر العبائر وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع
عليه وربما لاح عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي
اللهم الا ان لا يعتنى بهذه الانصرافات ويتمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي وان كان المعتاد
غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حملا للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف وتمسكا
بما دل على اختصاص الناقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف وادلة الاختصاص موجودة فيما يخرج
من الطبيعي مع عدم الاعتياد فالعمدة اذا الاجماع وهو غير بعيد خصوصا بملاحظة انهم كما في المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع او لا على
الموضع الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره او الخارج مما
دون المعدة وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو عن الاشكال الا ان الذي يسهل الامر ان الاقوى عندنا
كما سيجيء النقض مطلقا ولو خرج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير الطبيعي نقض وان لم يصر مخرجه معتادا في قول الشيخ والقاضي والحلي
والتذكرة وظاهر كل من اطلق بالثلثة بل صريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا
الى منع تسميته غائطا فلا خلاف بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله ع في رواية زكريا بن
ادم انما ينقض الوضوء بمطلق الغائط ثلث البول والغائط والريح وفي رواية الفضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة
مضافا الى الحلي بل وابن العلل الاتية ولكن الانسب عند المصنف انه لا ينقض ولاجله في المعتبر عن اطلاق الاية والروايات بانصرافها الى المعتاد
فتقييدها ثم ايده بالاخبار المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر عليه السلم وابي عبد الله ع ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الا سفلين
اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال قال ابو جعفر عليه السلم لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك
اللذين جعل الله لك وقال انعم الله بهما عليك وغير ذلك من الاخبار المقيدة في دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف او التقييد بالمقيد
نظرا الى الانصراف فلمنع اعتبار مثله والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد
نوعا وشخصا مع كون الخروج الخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب والاقتصار بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذه الانصرافات
لاختل جل القواعد المبتنية على الاطلاقات بل كلها اذ ما من مطلق الا وله منصرف لانس الذهن ببعض افراده فلا ينبغي طرحها خصوصا
في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق وينسب من عمل باطلاقها الى
الغفلة عن طريق المحاورة وانى لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلابتنائه على كون الصلة مناطا في الحكم
وليس كذلك لان الموصول ليس للعموم للزوم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا لذلك المعهود وموضحا له بنظر الاسفلين
بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد ولا ريب ان هذه الثلثة لا تخرج الا من طرفي المخاطب ودعوى ان الموصول وان كان لعهد الجنس الا
ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المتعارف نوعا او شخصا كما ان المراد من حرمة الاشياء حرمة الفعل
المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد نظيرها مما قيل من الحكم بنجاسة البول والغائط مدفوعة بان الظاهر في مثل ذلك الخروج واما
كونه من المخرج المتعارف فلا كما لا يخفى ثم ان الظاهر بمعونة سياق بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلثة لا غير الافراد
الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي بصير المرويّ عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن القئ والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء
عن طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك لجواب التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وبيانه انه لو بني الامر على مراعاة الغلبة في المقيدات
وجب مراعاتها في المطلقات فيكفي في خروج غير المتعارف فلا وجه لما ذكرنا من ان الصلة موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة
الى غير الثلثة فلا دلالة لا في الروايات على نفي الحكم عن غير المعتاد لمعارض المطلقات فيقيدها وما ذكرنا من عدم اعتبار التعارف في عدم قدح الانصراف

في الاحداث الموجبة للوضوء

في المطلقات يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكى عليه الاجماع من غير واحد من انه لو انفتح المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد
نقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مختص بطرفي المخاطب ومن
كان مثله من الافراد المتعارفة فلا يشمل غيرهم فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعلية بل المقصود المذكورة في المقيدات الاشارة الى الجنس وهو
المعهود المراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح ولو في اعلاه مع انسداد المخرج
الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر بصيرورته معتادا ومنه يعلم انه بني على ملاحظة
الاختصاص بالمتعارف وغيره فلا معنى في عدم دخول مثل هذا المخرج في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كالبدل من النعمة لا من النعمة الا من جهة
خروج الاذى منه بحيث لم يبق الا مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم لو لم ينسد الطبيعي بالنقض بخروج منه نعم
صار معتادا او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا من شارح الدروس وتوقف في الرياض بناء على اختصاص المطلقات
والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتبار الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاحداث
عن الاحداث الثلثة الصادرة من هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر
اطلاق من تقدم على المحقق بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من استناده في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا
ولم يرد الحلي في رده عليه بمنع التسمية فعلم من ذلك ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتاخرين العلامة
في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار المعتضدة باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن فقه
الرضا عليه السلم لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن علل الفضل عن ابي الحسن الرضا ع انما وجب الوضوء
مما يخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه
الا منهما فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا
لاقوال الثلثة فالاولى قوله ع انما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة الى اخره فانه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح الدروس والثاني قوله
لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو كان له طريق اخر تصيبه النجاسة من
نفسه منه كان الخارج منه ايضا ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتاخرين واما مع
الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج وقوله ع فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا
ان الاظهر في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم اخويه نعم قد يشكل
جهة ان مطلق الهواء الخارج من منفذ يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فان علم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المعتاد
كان حكمه حكم البول والغائط والا فلا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المرأة فانه لا يدخله الهواء عند المجامعة وغيرها فيخرج
وله صوت فاذا احتبس فخرج بعد الغسل او في اثنائه لم يوجب شيئا لكن في المعتبر والتذكرة وشرح الموجز ان الريح الخارج من قبل المرأة
ينقض ولعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والتهذيب والمحقق الثاني وغيرهم عدم النقض وحكي عن بعض
نقض الريح الخارج من ذكر الرجل والاقوى ما ذكرناه والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف وغيره لارادة
نفيه الى الغالب على الحاستين وغيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مسامحة ولذا قال ع في رواية ابن زيد الشحام لما قال له يوجب
الخفقة والخفقتان قال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تع يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان عليا عليه السلم يقول من وجد
طعم النوم قاعدا او قائما وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا وهي الغلبة على الحاستين
واعتبار الغلبة على السمع ان كان يغني عن البصر الا ان التعبير في كلمات الاصحاب وقع توهم كفاية الغلبة على البصر لاطلاق النوم عليه احيانا
فهو مسوق لبيان اعتبار ما لا يغني عنه اعتبار ما هو اخص منها فافهم ثم ان النوم اطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين
والاذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة وغيرهما بذهاب العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة على
السمع بل لزوم الغلبة على القلب لقوله ع في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال الكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت
ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج والاجماع وحكي عن الصدوق قده عدم لزوم الوضوء
على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله ع ينام الرجل وهو جالس قال كان ابي ع يقول اذا نام الرجل وهو
جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن عليه السلم انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل
عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبد الله يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا

وضوء عليه وفي رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوءه اذا نام وهو جالس قال اذا كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك لانه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها خلا الصدوق ولعدم العلم بتلك الامور وامثاله بعض تلك الروايات مع رواية قبل ذلك الرواية المطلقة في النقض معارضة باقوى منها مما صرح فيه بالتعميم لحالة الجلوس وورد في خصوص النوم قاعدا مضافا الى الاطلاقات فينبغي تاويلها بارادة غير الغالب على السمع او حملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين واعلم انه في معنى النوم كلما ازال العقل او غطاه من جنون او سكر او اغماء او غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك اجماع اصحابنا وعن الخصال ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه هذا مزيدا على دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتامل في دليله وكان مراده مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على ذلك الا من باب الاشارة والتلويح كما في الاخبار المشترطة في النوم اذهاب العقل واستدل له في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سألت ابا الحسن عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه قال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت ظاهر في علية خفاء الصوت للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء الذي هو النوم كما في الصحاح وعن القاموس وهذا الاستدلال لا يتم لان الظاهر علية خفاء الصوت على النائم للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه عليه ان خفي عليه الصوت نعم لو جعل الضمير المجرور راجعا الى مطلق الانسان كان للاستدلال وجه لكنه ليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه في ناقضيته ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعدما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج من الطرفين قوله عليه السلام واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه ما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة الخبر ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماعات كفاية والسادس الاستحاضة القليلة وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب به غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها يأتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة واليه يرجع ما عن غير واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة والتقبيل ونحوهما وعن الهروي انه ارق ما يكون من النطفة عند الممارسة والتقبيل وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه نظر بعض متاخري علمائنا فقال الذي صار فيه ... بعد تقبيل وكيف كان فلا ريب من غير الاسكافي في عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تقطع له الصلاة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء وان بلغ عقيبك وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيها بين كون المذي عقيب الشهوة اولا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص بالشهوة كما في مرسلة ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب والجسد واما عن الشيخ عن شيخه ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست ثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت لها فامذيت انا ومنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسألت عن ذلك ابا عبدالله عليه السلام فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا منها لقوله عليه السلام لمن سأله عن المذي يخرج من الرجل احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وفي صحيحة ابن يقطين بعد السؤال ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي بعد السؤال ما كان منه من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لكن التقية تؤدي بظهورها في الوجوب ولو اريد بها خلافه بالقرائن المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا ودي ولا ودي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن رباط وزاد جماعة انه ماء ثخين ولا اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه على وجه يصدق البول واما الواسطة الجزء اللطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الوذي بالذال المعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه يخرج من الادواء وظاهر الامراض ولا ينقضه ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلاثة التي هي تنقض الوضوء وتوجب ما عدا الاخيرة القليلة منها الغسل نعم في رواية حسن بن علي بن يقطين قال رأيت ابي عليه السلام وقد رعف بعدما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين

الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الدلالة محمولان على الاستحباب ولا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر لما في خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وقد سألته عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوءه قال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال لما سألته ا ينقض القيء والرعاف ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعد لعنه الله تعالى يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم ... وبما هنا عدم نقضها في اخبار المذي ولا ينقضه مس ذكر ولا قبل ولا دبر منه او من غيره خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فتحه وعن الاسكافي النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان ومس ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما ومحللا وفي خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلاة قطع الصلاة ويتوضأ ويعيد الصلاة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلاة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة او مس فرجها اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه تقبيل امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف ولا ما يخرج من السبيلين لما عرفت من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع قبول التوبة ومع عدمه فلا عبرة في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة منه ولو وقع بعد تمام الغسلات بطل لامتناع المسح بالماء النجس وقبلهما بني على ما فعل بعد التوبة بلا فصل يخل بالموالاة مع اتمام الوضوء بماء طاهر ودعوى حبطها بنفس صيرورته كالعدم على الاطلاق ممنوعة نعوذ بالله من شرور النفس والشيطان خصوصا ما يوبق الاديان ويضعف الايمان **الثاني** من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وفيه مطالب الاول في كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فان احد انحاء الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره بذلك فيما ارسله الصدوق عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه وما عن امير المؤمنين عليه السلام في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي من ينظر اليها وما ذكره الصدوق في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي من انه صلى الله عليه وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه وقال لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر عليه السلام وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل على وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطرق كالصحيح وفي مرسلة علي بن الحكم لا تدخل الحمام الا بمئزر وغض بصرك ونحوهما رواية حمزة بن احمد من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر عليه السلام نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت اعني سفليه قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبدالله عليه السلام شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوها رواية زيد الشحام في معنى الحديث قال ليس ان ينكشف فيرى منه شيئا انما هو ان يزري عليه ويعيبه وظاهرها حصر المراد من النبوي في ذلك لكن بعنايته ... على ما تحقق فيه ويمكن حملها على ان المراد بالحصر في اذاعة السر حصر المقصود المهم من الكلام في الافشاء فكانه لكمال العناية به هو المعني لا غيره اما الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي تحمل الناس انه المعني لا غيره والاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما سهل في جنب الافشاء وبذلك يجمع بينها وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وجدي وعمي حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين اقول وقد ورد في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة منها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله انه كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه نبوي آخر وموثقة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبدالله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد وعن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار فسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية اختصاص حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل عليه ايضا حسنة

بمكنه

ابن ابي

ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبرين المذكورين نعم العمدة في تأييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه والا كان العمل بالخبرين قويا ثم المشهور ان العورة ثلثة الدبر والقضيب والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن حكيم ان الفخذ ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق عليه السلام انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انها من السرة الى نصف الساق ويمكن استناد القاضي الى عموم ما تضمن النهي عن دخول الحمام الا بمئزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عن الخصال انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات فيما تخرج فيه محمولة على الاستحباب ولذا قال في الغنية والوسيلة ان ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ والنظر بلون البشرة ومرادهم به نفس الجسم لا خصوص اللون حتى يكفي في الستر صبغها بلون آخر بل المراد مقابل الحجم والاشراف ادلة منع الناظر والمنظور اليه وحرمة الكشف الى صورة التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله عليه السلام اذا سترت القضيب والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بثياب لطيفة مع ظهور شكلها على ما هي عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن عبيد الله المرافقي وقد تقدم في المسألة السابقة الى قوله فيطلي سائر بدنه ومنبر فقال له قيم الحمام يوما من الايام ان الذي يكره ان اراه فقد رأيته فقال عليه السلام كلا ان النورة سترة ومرسلة محمد بن عمر عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخل ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصينا بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى العورة الحجم اذا لم يكن الحائل غليظا كما لو طلى العورة بنورة مثلا او جعل القضيب في كيس فهو يحكي حجمه كما هو ومنع الانصراف المذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع التصاق القضيب بالبيضتين فيصير المجموع كونه واحدة لا يتميز حجم القضيب منها اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في ستر المرأة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابدا الزينة وليست الا البشرة فتامل والمسألة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا تعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق ادلة الحفظ ودليله لعن المنظور اليه ومرفوعة سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر ثم مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المرأة ابن خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسألة الغسل التوقف استنادا الى اصالة تحريم النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمس سنين بل الى غير البالغ والبالغ وان اراد النظر الى العورة فالظاهر ان معياره التميز مع ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف من حيث عدم مماثلة الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان معيار الاحترام في الناظر والمنظور اليه واحد وهو بلوغ الانسان حدا يستنكف ويستحي عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر بالكشف في موضع لا يؤمن عن رؤية الناظر منه او تجدده واما النظر ففي كون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يأمن من وقوع نظره على المحرم او لا وجهان من الملازمة الامر بغض البصر في رواية ومن ظهور ارادة غضه عن المحرم والاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله بقعوده في مكان لا يراه الناس لقوله عليه السلام في مدح النبي صلى الله عليه وآله انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمان على نبينا وآله وعليه السلام انه لم يره احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه وقوله عليه السلام من اتى الغائط فليستتر اما ستر بدنه تعبدا ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنف قدس سره فلم اعثر على دليل استحبابه ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه ومنها اصل القضيب والبيضتان فالمستلقي على القبلة مستقبل خصوصا اذا رفع ساقيه وبال او تغوط او مستدبر وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى كل شيء والحد الآخر في هيئات المستقبل وما اختاره من الحرمة هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع ويشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند او الدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم ان في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول او غائط وتمثله عبر جماعة وظاهره انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر الاستقبال بسائر بدنه والظاهر رد ذلك بقول الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف عن القبلة بها ويظهر ذلك من الشيخ حيث حرم الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن من باب مستقبلا او حرف ذكره عنها لم يكن عليه باس لقوله قيل

الظاهر ان هذا التفريع استنباط من الناظر في عبارة الشيخ والا فصرف طرف الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها اذ الشارح الموجز في شرح قول ابي العباس قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها لعله الآخذ بفرجه الى الجهة لتمام الفرج ولو يفعل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول فلو استقبل بفرجه ونال الحليلة الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين اصل الفرج وطرفه انتهى اللهم الا ان يدعى ان الظاهر من الاستقبال بالفرج جعل راس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب ان انحرف واستدبر القبلة لم يستقبل به ولذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها وآخر يحمل التعقيب متضمنا معنى المصاحبة فيقتضي سترتيبه او ذهب به الحنة مع في السبيل والذهاب ورده الاول بتصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية وبائها ونقضه آخر بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مبني على حمل العورة على خصوص القبل والدبر اذ الانسان لا يمكنه الانحراف بهما الا بانحراف بدنه عن القبلة نعم لو اريد خصوص العورة التي يتخلى منها اعني المخرجين فلا باس باستقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة ببول فصح ما ذكر من ان ذلك الاستقبال بالعورة يتحقق بحرفها خصوصا مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول او غائط الا انها واردة مورد الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انه لما كان محققا في الغالب باستقبال الشخص وفي النهي عن الجلوس مستقبلا لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا بعيد في اخبار الاستدبار فان الغالب فيها مرجوحية الاستدبار من حيث منافاته لاحترام القبلة وخصوص العورة لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على ظهر القبلة وكذا الغائط بمقدم القضيب لا ينافي احترامها بخلاف جلوس الشخص مستدبرا لها لهذا الفعل فقد يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمتيقن وهو المتعين الى ان يجد من صرح بخلافه وان حكي عن مجمع الفوائد انه نسب ذلك الى توهم بعض وحكاه في الحدائق تصريحا والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والاخير وهو مقابل العورة الى طرف القبلة اذا كان غير مستقبل ببدنه ويستوي في ذلك الصحاري والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز في الابنية كما سيجيء وحيث يجب الانحراف بالبدن او العورة عن القبلة في موضع قد بني على ذلك ان امكن والا لم يقعد في ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له وما رواه البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام عليه السلام وان المراد بالكنيف المقعد دون بيت الخلاء لم يدل ذلك على جواز القعود للتخلي على وضع البناء في تلك الرواية اشعار بكون الترك مستحبا الا ان المناسب في مقام بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصرا عليه او مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحب لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة وجب الفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الظن ففي وجوب العمل به وجهان كما استقلال العقل بالتخيير بين الجهات ونحو ذلك والالتزام بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة الا ان يدعى اختصاصها بصورة التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في رواية عمار قال سألته عن رجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد للغائط ورده بعض الفحول لانه لا بد من الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد على العامة حيث يغيرون للاستنجاء الحال من زيادة التفريج وادخال الانملة **اقول** ادخال الانملة لم يوجبه الا احمد بن الحسن البستي وزيادة التفريج لم اعثر على نسبته الى احد من العامة وعلى تقدير وجوده فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يقعد عليها فالجواب يدل على العموم وتنبيه الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء وهو استفعال من النجو وما يخرج من البطن او الغائط كما في الصحاح ومنه استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وعن الاصمعي استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة قطعتها من اصلها فكان المسح ماخوذ من الاستنجاء الاول والغسل من الثاني وشرعا كما في كري ازالة البول والغائط الناقضين عن مخرجهما ويرد عليه ازالة القذر المتعدي عن المخرج منهما وعدم الملازمة بين ما تقتضيه الخشبين وصدق الاستنجاء على ازالتهما كالاخير فالاولى فيه الرجوع الى العرف وكانه قد تصدى لبيان المعنى العرفي على وجه يخلو منه بعض الافراد الخفية ولا خلاف في وجوب اصل الاستنجاء بمعنى اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الوارد من الاخبار في المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف ايضا في انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافا على قول السيد قدس سره والكل مستفيضا للاخبار العامة والخاصة في عدم كفاية غيره ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد بن معوية ولا يجزي من البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القذارة ويسقط لا معها كما في كل ما يجب فيه وجوب ازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلبي والمحقق والعلامة وغيره بل الظاهر انه المشهور وعن الاما كما حكي عن ظاهر المتاخرين قولان تشهد للثانية الاصل ان الواجب هو التطهير [illegible]

دمما ينبغي ان يجري فيه قاعدة وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع ان في جريانها في الاجزاء الغير الخارجية كلاما ويمكن ان يستدل له باطلاق ما دلّ على ان حدّ الاستنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة الآتية بناء على عمومه للاستنجاء من البول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا استدل به جماعة في كثير من مسائل الاستنجاء الذي لا يشترط فيه ذهاب غير العين اجماعا غاية الامر تقييد الاطلاق في الغسل بالماء بازالة الاثر مع القدرة ومع تعذره يبقى العجز داخلا في اطلاق كفاية النقاء لكن سيأتي ان الرواية غير شاملة للاستنجاء وان عمّمها الجماعة وحمل النقاء على زوال الاثر اولى من حمله على زوال العين وتقييده من الخارج بزوال الاثر لخروج الحدّ عن كونه حدّا او المصير الى ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة لغة واضعف من ذلك الاستدلال له للعلامة قده بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكيّ لان الظاهر كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم آخر من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن النجس بحيث لا يسري نجاسته نعم يجب التحفظ حتى لا ينجس ثوبه او موضع آخر من بدنه ومن هنا يظهر الضعف فيما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن طهر المرأة في النفاس اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعتفرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج وتنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او خرقة الخبر فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند قعودها للتخلّي فيجب غسله مع القدرة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى في الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو ذلك حيث يستدل بها على وجوب هجر النجاسات واجتنابها في النجاسات للصلوة ونحوها واقل مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفي مثل هذه يجري قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل على المنع عن الصلوة في النجس فان العين ما دامت في البدن يصدق انه صلّى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن ومنه يظهر الاستدلال ان الصلوة في النجس عنوان للمنع عن الصلوة بنجاسة البدن فاذا انتفى تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك لو قلنا بعدم جواز حمل النجاسة في الصلوة كان وجوب ازالة العين اوضح ولا ريب ان ما ذكره احوط وفي وجوب تخفيف النجاسة كما اذا لم يتمكن الا على غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزائه دون الباقي وجهان واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة البول ففي رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول قال مثلا ما على الحشفة من البلل وبه عبّر في المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما جماعة ونسبه جماعة الى المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعيا بل وغير المعتاد ايضا والاستدلال به للمرتين مبني على ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هي الاجزاء اللطيفة المائية المعبر عنها عرفا بالرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يقدّر به الماء وزعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية لا يخلو عن اعتبار وخصوصا مع انجبارها بالشهرة بحيث عبّر الاصحاب بمتنها واما الرواية الاخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يجزي من البول ان تغسله بمثله فهي ضعيفة سندا بالارسال وعلا له بعدم معلومية معارضتها للاولى الا على تقدير ارادة مثل البلل الكائن على المخرج ومن المعلوم عدم تحقق الغسل به ولذا ارتكب الشيخ قده البعيد في تأويله بارجاع الضمير الى البول الخارج وكيف كان فرواية المشهور لا قصور فيها من حيث السند المعارض الا ان المراد بها لا يخلو عن التشابه نظرا الى انه يحتمل فيه وجوه فالذي استظهره الشهيدان والمحقق الثاني والفاضل الميسي من الرواية ومن كلام غير من الاصحاب منها هو الغسل مرتين قال في الذكرى واما البول فلا بد من غسله ويجزي مثلاه مع الفصل للخبر ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث اختار في المنتهى مذهب ابي الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط ففي البول بطريق اولى ثم ذكر رواية المثلين وتوقف فيها من جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة وربما نسب الى المحقق ايضا في المعتبر حيث ايّد الرواية المذكورة بما دلّ على وجوب صب الماء مرتين لكنه قده ذكر رواية اخرى ينافي ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجس وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويحكى عن الهداية قال ويصب على الحليلة من الماء مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهذا الاحتمال في نفسه بعيد من جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان غسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع البول لكنه قليل مع انها ساكتة في مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فانه ما دلّ على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص بما اذا اصاب الجسد من الخارج ولاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكي على الغسلة الواحدة وجعلها بيانا لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على النجس فان الغسل والجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان اعتبار نفس البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو الذي يظهر مما ذكرنا من المعتبر من تأييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل نعم ينافي ذلك تأييدها بروايات التعدد ايضا والتأويل يمكن في كليهما وربما يستظهر من الشهيد في البيان حيث انه قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقله مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى اذ من الواضح ان ظاهر جملة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاحتمال في سوق العبارة تعيّن حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان اذ العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائي بان مراد الشهيد ارجاع المثلين الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما ينسب استظهار هذا المعنى الى كل من

صرّح بكفاية المرة المزيلة او يظهر منه ذلك كما نسب الى الشيخ في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى ومنه يظهر ان القول بكفاية المرة لا يدل على استظهار ذلك من رواية المثلين او حملها على الكفاية عن الغلبة فان صرح المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى جعل الرواية معارضة للفتوى بكفاية ازالة العين وكذلك ظاهر الحلي في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جاريا او يسمى غسلا وقد روي ان اقل ما يجزي مثلا ما عليه من البول وان زاد على ذلك كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية لفتواه فتأمل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء بل تمامها وحدتها مع عدم الفتوى بالتعدد منهم بل الاعلى عدم فهمهم منها الا مطلق الغسل هنا احتمال ثالث في الرواية وهو ارادة المثلين في تحقق الغسل مع كون الواجب غسلة فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر في كل غسلة وتعدد الغسلة يفهم من دليل آخر وربما يحتمل ذلك صاحبا الفقيه والهداية فراجع وهو بعيد منهما وفي غيرهما من النص والفتوى وابعد منه احتمال بعض من كون التحديد بالمثلين تعبديا او عدم كفاية مطلق الغسل ولو حصل بالاقل من المثلين والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لا مجرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثليه ولا ادعيه امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل بها اقل الغسل والجريان قطعا وحينئذ فتحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من التعبد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسئلة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في المعنى على كفاية الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفت مع خرقه لهذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق بذلك الذي من جملة العبارات عبارته في الذكرى وعبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف ينطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين كان اقرب وان كان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان فاظهر الاحتمالات في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات من نوادره قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم موردها للمتخلي فيه كما ادعاه بعض ويشهد له تأييد المحقق قده رواية المثلين بها واما لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول من دون مدخلية المحل الملاقي له في هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما ينبئ عنه مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام تسهيل امر البول وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب مرتين فيدل على ان كل نجس اي لا في محل لا يكون تطهيره بالصب مرتين مجملا على ان النجاسة في نفسها تحتاج الى المرتين واكتفي هنا بالصب لعدم الجرم له ومن هنا استدل بعضهم بفحواه على وجوب المرتين في غير البول من النجاسات فتأمل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة او حكمها عند من يسمي مثل هذا الاستصحاب بالنسيان بعموم الدليل اذ لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في مقام البيان مثل قوله ع في موثقة يونس بن يعقوب او صحيحه قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء بما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدهما ما ذكره في المنتهى من فحوى كفاية ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد لمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدد في البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول منه وهو البلل وارادة مثل الخارج مع عدم تقدم ذكره في غاية البعد وان ارتكبه الشيخ قده فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين وعلى تقديرها فالواجب الرجوع بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية يونس بن يعقوب الا انه لا اطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب ازالة الخبث ودفع الحدث مع ان قوله ثم يتوضأ مرتين مرتين في مقام بيان الوضوء المفترض لا يخلو عن التباس ومع ذلك فالاولى والاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوثه ظاهرا بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع المنتهى بالماء عند تعينه عليه او اختياره له حتى يزول العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة وفي بعض النسخ لا حتى ينقى ما ثمة ولقوله ع فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الآن فيما دلالته على تغاير ازالة العين للانقاء فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل وعدم وجوبها عند الاستجمار فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها الاجزاء اللطيفة العالقة بالمحل لا تزول الا بالماء والحصر في مقابل الاستجمار على الوجه المتعارف اذ لا ادري في زوالها بالمبالغات الاخر وبالاستجمار مع المبالغة الخارجة عن العادة ومرجع ذلك الى ما عن المحقق الثاني

انما يتخلف على المحل عند التنشيف والمسح من بعض اللون وكان مراده اللون الزائد بقرينة مبالغته في المسح وهو الذي حكي عن المنتهى والنهاية من وجوب ازالته والامتثال للون لا يجب ازالته بالنص والاجماع وعن بعضهم انه الرطوبة المختلفة بعد قلع الجرم وزوال العين وتوضيح ذلك ان الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب ازالتها اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقات الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن رطوبة نفس الماء وبقي ما يشعر عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعضهم انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدد الغسل ولعله استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدمة المشعرة بان المطلوب في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير في غاية الضعف لان النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزوالها عبارة عن طهارة المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان التعدد في الاستنجاء من الغائط منفي اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف اللثام ان المراد بالاثر الاجزاء التي لا تحس والظاهر انه اراد عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان احس بها باللمس والانف او يعلم بقاؤها وزوالها فيرجع الى ما قيل وهو اوضح التفاسير نعم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء المحدد به الاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها فيمكن منع الامرين اللازم من الثاني عدم تحقق النقاء في الاستنجاء مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن الاول كون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما ستعرف على طهارة المحل بعد الاستنجاء وهو مخالف للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط اللهم الا ان يمنع صدق الغائط عليها ويلتزم بوجوب ازالتها في الغسل لا دلة الغسل الظاهرة بعد ضم بعضها الى بعض في اذهاب الاثر والتنشيف لعرفه وهو المراد بالنقاء في حسنة ابن المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدمتين ويؤيد ذلك ان الواجب في الاستنجاء هو انهاب الغائط اجماعا ونصا في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة فلو كان الاثر غائطا لزم بحكم النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة واليد بلا خلاف لقوله عليه السلام في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كانت الرائحة في الماء بحيث تنجس محله والعفو عنه كما يوهمه المحكي عن الشهيد لا وجه له نعم لو شك في تمام الرائحة في الماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج مخرج المعتاد كما في المبسوط والمعتبر وكتب الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وحواشي الذكرى كما فسره به الشهيد الثاني وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب او الشرج كما في السرائر وهي مجمع حلقة الدبر لم يجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في المنتهى والغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار انه لا خلاف فيه ويكفي ذلك بعد الاصل لانجبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان سندا لا للخاصة بها كان في انحطاطهما في تلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ قده في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما يستفاد من اطلاق اخبار الاستنجاء والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات الى صورة عدم التعدي حتى يرد عليه مضافا الى منع الانصراف ان اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة مما الاستنجاء به على هذا المنصرف مع ان جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بما يقتضيه اطلاق غيرهم ايضا من عدم الفرق هناك بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى الاطلاق فلا يقال ان المستند هناك لعله الاجماع والانصراف بحاله فيؤخذ به هنا نعم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق من منع حجية الاخبار العامية او طعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثانية تجاوز محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي هو معقد الاجماع تعين القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستنجاء والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش الخارج عن حد الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وشتان ما بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية من تخصيصهم المخرج بالحقيقي وجعل الحواشي هي المتعدي اليها لا عينها والقول المفصل في ذلك ان المتيقن من معاقد الاتفاقات ما في السرائر من اعتبار تعدي الشرج الظاهر في التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يضر وصول النجاسة اليها اذا كان من شأن ذلك في الخروج ولما اذا انفق ذلك بعيد فلا دليل على الرخصة وهذا استحسنه في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لوروده ذلك الاصل عليه فتأمل والاحوط الغسل ولو زال مقدار التعدي بالماء لم يضر الباقي في كفر المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار وفي صحيحته الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله وفي مرسلة ابن عيسى جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معاوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المسألة عن التمسح بالاحجار قال كان الحسين عليه السلام يتمسح بالاحجار وفي صحيحة زرارة كان الحسين بن علي عليهما السلام يستنجي بالكرسف ولا يغسل

مداومته على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سببه والثناء على التوابين ويحب المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب لتمام الجمع بين الماء والاستنجاء الذي هو اكمل لبعض ما تقدم محمولة على بعض الوجوه المرجحة لتركه مثل المسح ثم ظاهر العبارة كغيرها استحباب الجمع مع التعدي ولا يكاد يظهر مصرح بخلافه عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية الجمهور عن علي عليه السلام ويؤيده ان الظاهر ان الانصاري الذي نزلت فيه الاية المذكورة استنجى بالماء بعد الاحجار مع لين بطنه الظاهر في التعدي لانه لم يكن ترك الاحجار المامور بها في الاستنجاء بل مع انه يكفي في الاستنجاء فتوى الفقيه فكيف فتوى الجمع الكثير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل من ثلاثة احجار وان حصل النقاء بما دونه كما هو صريح المقنعة والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم وصريح الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح الجمل للقاضي وعدد الاحجار عندنا ثلاثة لا يقتصر على اقل منها ويكفي لهم قبل ظاهر الاخبار المتقدمة الاصل لعدم اطلاق حاكم عليه في المقام عدا ما يتراءى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة من انه هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة او حتى ينقى ما ثمة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه وموثقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله لمن جاء من الغائط او بال يغسل ذكره ويذهب الغائط ويتوضأ مرتين مرتين وفي الاول ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء الغلبة وجوده بل استعماله في تلك الازمنة عن من الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن استناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة الموصولة بمقتضى ظهوره في زوال جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحل بشهادة وجوده في اليد الا انه لا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في اليد شيء ولان المراد من النقاء اما زوال العين ولما زوال الاثر فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستنجاء به فتعين ارادة احدهما والمراد الاستنجاء بالماء اما للاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم منه ولما لان ارادة خصوص الاستنجاء من لفظ الاستنجاء في غاية الندرة ولما لان وجود الريح في المحل بعد الاستنجاء لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن انها تضر في الطهارة ام لا من الريح وحينئذ فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح بشهادة الريح الموجود في اليد وتوهم ان النقاء في كل شيء بحسبه فاسد لان النقاء الواقع حدا ليس المراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في هذا الخبر حدا لها بل المراد به معناه اللغوي اعني النظافة المستعملة عرفا في زوال العين والاثر كما تقدم في رواية ابن ابي العلاء الواردة في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة للنقاء واخرى في الاعم من زوال الاثر الصادق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر فسقط كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المخرج بثلاثة احجار وجب الزائد فقد عرفت ان شيئا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجاء هذا كله مضافا الى معارضته بما دل على وجوب الثلاثة ويمكن حمل الحسنة على نفي التحديد في الطرف الزائد على الثلاثة اذا لم ينق بها وبطلان التحديد في طرف الناقص على ما هو الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة لكن الانصاف حينئذ ان حمل تلك الاخبار على الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة اظهر فالعمدة ما عرفت من عدم عموم الرواية للاستنجاء بالماء واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد ذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب وفي الذكر بالغسل للاستنجاء بذكر الدبر دون الذكر كما لا يخفى ان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر والتوسع في العبارة وبالجملة فلم يتفق العدول من الغسل الى الاذهاب الا ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد بحيث يزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة النظافة بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط الاستدلال ويحتمل بعيدا ارادة الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط الظاهر في الفراغ عن الاستنجاء فيكون ذكر غسل الذكر واذهاب الغائط فيه تطفلا لكن لا يناسبه الجواب عن الوضوء المفترض بقوله ثم يتوضأ مرتين مرتين فان التعدد في الغسلات غير واجب اجماعا بل الخلاف في جوازه مع ان ذكر الاستنجاء تطفلا يخرج الاطلاق عن قابلية الاستدلال لعدم سوق الكلام لبيان تفاصيله نظير قوله اذا فرغ من الاستنجاء فافعل كذا واذا انتهى الاستنجاء فاعد صلوتك في عدم جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجاء في هذا الكلام ومن ذلك يظهر فساد ما وقع من التمسك في المقام باطلاقات الاستنجاء بناء على ما في الصحاح والقاموس من الاشارة الى المعنى المعهود من هذا اللفظ وهو الغسل بالماء او المسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجاء تبعا للقاموس كذا غسل مخرج البول لخارجا منه لغة فيعلم من ذلك كله انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتقييدات في كلام اهل اللغة المسوقة للاشارة الى المعنى المعهود او كلام الشارع او الفقهاء المسوق لذلك بل نرى تقييدا لهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقهم على الاشارة الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام اخر ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلاثة وكفاية ما يحصل النقاء كما يحكى عن ظاهر جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة والقاضي وصرح جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة في المختلف وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهما

حكاه في السرائر والتذكرة والروض عن المفيد والموجز في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان قد حدثه من الغائط استبرأه بثلثة احجار طاهرة لم تستعمل في ازالة نجاسة قبل ذلك باخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو ثم يلقيه ويأخذ الحجر الثاني فيمسح به الموضع ويلقيه ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر والمنتهى عدم الفرق بين الحجر وغيره في عدم الاكتفا بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك لا يبعد لكون الاصل في لزوم التعدد فيه بناء على ان المذكور في الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك يراد به بيان الجنس ولبني مقام بيان العدد الكاف في نظير قولهم لا يجزي في البول الا الماء ثم ان المناسب للقول المشهور وما تقدم من المفيد قده ووافقه المصنف قده بل عن المفاتيح وشرحها انسبه الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة ليتحقق تكرار المسح المقصود من التثليث والا فلا فرق بين ازالتها في موضع النجو بحجر واحد وبين توزيع الاحجار الثلثة على اجزاء الموضع خصوصا مع كون ما في كل جزء منه ازيد من مجموع ما على الموضع في الصورة الاولى لكن الانصاف ان هذه مناسبة اعتبارية لا يصح ركون اليها بل يجب منها تغير ظاهر النص ولذا جوز كثير ممن قال بوجوب التثليث جواز التوزيع استنادا الى اطلاق النص كما صرح بالحكم والمسند الشيخ والفاضلان والشهيدان بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب وقد يتنظر في المعتبر بعد جمعه بين وجوب التثليث على ما ذكرنا من الاجما والدفع بقوله قده لا نسلم انه اذا تميل الاحجار على المحل جرى مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يتحقق معها التعدد وبالجملة فما اختاره المصنف هنا هو الاقوى للاصل وعدم اطلاق بل الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع واما الاطلاق المتقدم في حسنة ابن المغيرة ولذهاب الغائط في موثقة يونس فقد عرفت حاله ويؤيده قوله عليه السلام فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان فان العجان المراد به هنا الدبر ظاهر في مجموعه ثم الظاهر لا كيفية في المسحات المتكررة نعم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع الموضع بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدا منه ويضع الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرنا ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهاية وعن الاسكافي انه جعل حجرا للصفحتين وحجرا للمخرج واعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجاء بما يزيد عن المعتاد هو انه يكفي مع زوال العين دون الاثر لان الاثر لا يزول الا بمبالغة تامة خارجة عن المتعارف وهو حرج ينافيه تشريع الاستنجاء للرخصة والتسهيل وظاهر العبارة طهارة المحل كما هو صريح الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وظاهر المفيد فيما تقدم منه والمبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمايع المضاف بعد الاستنجاء وحكي عن صريح النزهة لابن سعيد بل ظاهر الفاضلين انحصار الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الشافعي وابي حنيفة مستدلين ببقاء اثر النجاسة واستدل الفاضلان قدس سرهما على الطهارة بقوله صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالعظم والروث فانه لا يطهران وكانه في مقابلة العامة والا فلو تم ابنه عندنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين المفسر بالاستنجاء بالماء وكذا قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجاء تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال بالطهور واخبار الباب في كون الاستنجاء مطهرا كالغسل وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار بناء على ان المراد بالطهور الاعم مما يرفع الخبث وكيف كان فاذا لم ينق المخرج عن العين بالثلثة وجب الزائد حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاقات الى الغالب من حصول النقا بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها فيما يعم الاستنجاء وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضته اخبار اعتبار الثلثة الظاهرة في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات كما تقدم من ظاهر الفقيه وهو ظاهر المبسوط وحمل السيد في الكافي والسرائر والمستند الشهيد الثاني وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيد بتقييد الاحجار بالابكار في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد بتعدد الاحجار في اطلاقات وامكان تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المنفعل بهذا الاستنجاء فيشترط في المسحة الثانية كونه بحجر غير مستعمل في هذا الاستنجاء هذا كله مضافا الى الاصل وعدم الاطلاق عند اعرفت تمام وفيه خلاف للعلامة وجماعة ممن تأخر عنه مستندين الى اطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار الثلث في تثليث المسحات او القطع به عن المختلف وجملة من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين كونه متصلا او منفصلا وبتهذيله انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو خلاف الاتفاق لكن في الاطلاقات ما عرفت واما اخبار التثليث فهي مشتملة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها الاجل تنقيح المناط بنص او اجماع في الحاق عملي التعدي عن الباقي بل مدار الاستنباط من النصوص الخاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة على الغاء بعض الخصوصيات والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان الخلاف بل اشتهاره كما عن بعض الاساطين وان ادعي في الروض اشتهار الخلاف وكانه بين المتاخرين يعني دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما تقدم عن المختلف والمهذب على مذهبه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في المسئلة صعب الحصول واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة فهو المشهور بل عليه في الغنية كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له جعل الاصحاب المنع عن الاستنجاء بالعظم والروث والمحترم من قبيل الاستثناء ويؤيده تعليل

المنع

المنع بما يختص بالعظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في طعام الجن مع ان الاستنجاء بالمدر والخزف والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعود في رواية ليث المتقدمة وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط والمعتبر باطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين وفيه من المعلوم ان الاطلاق فيهما ليس مسوقا لبيان ما به الاستنجاء بل لو سلم لها اطلاق فانما هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما يستنجي به امور احدها ما اشار المصنف قده اليه بقوله ولا يستعمل الحجر المستعمل سواء انفعل ام لا كالثالث والثالث المستعمل بعد النقاء كما يقتضيه اطلاق جماعة منهم المفيد قده فيما تقدم من عبارته التي جمع فيها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث جعل من المتروك الواجبة استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس وحينئذ فلا يجدي التطهير في المنفعل لان غاية الامر صيرورته كغير المنفعل ولعله لظاهر الانكار في المرسلة المتقدمة المعتضدة بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب بهذه الدعوى اكتفاء ابن زهرة في معقد اجماعه عن هذا الشرط باشتراط الطهارة وهو ايضا ظاهر المبسوط فانه وان اشترط اولا عدم الاستعمال الا انه اطلق فيما بعد ان الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة ولذا جاز لغيره استعماله وصرح المحقق الذي ذكر في شانه انه لسان القدماء في المعتبر انه مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه بغسل او غيره وتبعه في هذا التصريح جل من تأخر عنه كالعلامة والشهيدين في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم وهو ما ادعاه في المصابيح من الاجماع فيقرب حينئذ تعميم الانكار في الرواية لما رجع الى طهارته السابقة فان ما ازيل تلوثه كغير الملوث ابتداء وان ابيت الا عن ظهورها في غير المستعمل راسا ابينا الا عن ضعف الرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا ولو على جهة التاويل او على الاستحباب هذا كله بالنسبة الى ما تلوث من الاحجار واما المستعمل منها بعد النقاء فيبعد ما الظاهر جواز استعماله لغيره بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصرح الثانيين وكذا استعمال هذا الشخص له في غير هذا التطهير كما صرح به في المقاصد العلية ونحو جوازه في هذا التطهير على وجوب التعدد في الماسح وهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيل نجاسته ايضا واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق وكيستفاد من نحو قوله انه لا يجوز استعمال الاعيان النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتساب النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان ما في المحل يتنجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعده من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث الطاهرين اتفاقا على الظاهر المصرح به في المعتبر والمنتهى والغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة في المسئلة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لعدم ظهور لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة والفساد وهو لا ينافي التحريم بعد عن الدعائم من انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وعن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الغنية ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجي وظاهره بل يعارض صدره وعن الخلاف روي سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع او البعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع ويحتمل ان عدوله عليه السلام عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر خاصا للروث اما اذا كان ظاهره مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع فهو بريء من محمد ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى لفحوى تعليل الحكم في العظم والروث بانها طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب من المراسيل القابلة للانجبار لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب واحوال المصنف ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتأييد والتأكيد وانكر صاحب الحدائق على هذا الكتاب يفهم من الحكم في المطعوم بحرمة استنجاء كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته وان لم يلزم ذلك من مطلق تنجيسه فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال الصقيل يزلق عن النجاسة ولا يزيلها ولو استعمله ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف الاجسام السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فسادها وفاقا لجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع عليه لو كان مستند العدم هو الاجماع المنصوص

الابرها

الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم بالفساد للاصل وعدم الدليل فتامل الثالث في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع للبول فانه من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الراس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب مضافا الى مرسلة النبي كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع واسراره ارسله في الفقيه ايضا وعن المقنعة انه ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المعتبر قد تبرر ستره والتحفظ راسه بمكان [illegible] من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه واله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض الروايات التستر عن الناس ولو بالتبعد او دخول بيت ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد بن عبد الله الى الصادق عليه السلام من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر ولم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن وذكر جماعة ان البدأة باليسرى على موضع الجلوس [illegible] اختصاص الحكم في كلام من ذكره بالبنيان بقرينة الدخول والخروج ومنها التقنع عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان [illegible] كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل [illegible] الصريح اذا انقطعت درة البول فصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف اوسطها ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه [illegible] واصح ما ورد فيه صحيحة ابن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول وانما هو من الحبائل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المتيقن [illegible] عن الذكرى والتدوس [illegible] بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى وانما تستبرئ عرضا ومن المندوبات [illegible] سواء منها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا يقطع الاستنجاء الا على وتر ومنها الدعاء بالماثور عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير [illegible] عن امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه واله انه اذا استوى جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعدة لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج [illegible] نعمه يقول امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن الرضا عليه السلام انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى فيّ قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد الحافظ المؤدي [illegible] في الماسكة والدافعة واما المكروهات فهي امور منها الجلوس في الشوارع [illegible] عن امير المؤمنين عليه السلام في جملة حديث قال ولا تبنى على المحجة ولا تتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليهما السلام اين يتوضأ الغرباء ببلدكم قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي الفقيه برواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل وهو اخص من الاول لكن في المحكي عن العلل عن الباقر عليه السلام ان لله تبارك وتعالى ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان فيها ولولا ان معها من يمنعها لاكلها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرها وانما نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يضرب احد الخلاء تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا حجة للتقييد مع ضعف المقيد واعلم ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر عن جماعة مضافا الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولانا ابي الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سئله عن اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر لمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا ان في رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وعليه فلو انحرف عن القبلة ببدنه وما طرف احليله مقابلا للنيرين كان مكروها ولو عكس فالظاهر بقاء الكراهة ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة عبارة الموجز وشرحه وصدق الاستقبال بالفرج مع ان المدبر حينئذ ايضا مستقبل لهما الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان صدق على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حائل كما

يدل عليه

يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل به وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس والقمر وما عدا الاول من الاخبار مختص بالبول فظاهر الاكثر كالمصنف هنا التعميم وفي مرسلة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسؤول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وصريحها شمول الاستدبار وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسؤول عن حده ما اريد من قوله جاء احد منكم من الغائط وكان وجه لكراهته عند من خصه بالاستقبال والبول ما عن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله الريح وان الاستقبال لظنة رد البول اليه فيكون مستفادا من وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه واله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع الكراهة بعلو مكان الرجل عن مصب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره ايضا في ثقوب الحيوان وفي الماء جاريا وراكدا واشدية كراهته اذا كان واقفا وعليه يحمل رواية عنبسة عن البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيحة ابن مسلم لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد وفي مرسلة مسمع نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يبول الرجل في الماء الجاري وقال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح في الهوا ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وعن الخصال للهوا اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد يوجب النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان للماء اهلا ربما يعمم الحكم للغائط بالفحوى ولعله منشأ الحاق الاصحاب كما حكي عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند البول ومنها البول مطمحا به في الهوا ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن ابائه عن الحسين بن علي عليهما السلام ولعل القصة اتفقت منهما عليهما السلام ثم الرواية على تقدير دلالته تاخير الاكل مبنيا على ان المانع عن المبادرة وتعجيل ادراك هذه المثوبة هو كراهة الاكل في بيت الخلاء وكونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه حتى يخرج مختصة بالخبز ولعل للخصوصية مدخلا في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل ماكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن يشكل مع علم المستند وظهور عدم دلالته ومنها السواك لمضمرة التهذيب المرسلة في الفقيه ان السواك في الخلاء يوجب البخر ومنها الاستنجاء باليمين لنهي النبي صلى الله عليه واله عنه في مرسلة يونس وفي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفا قال الصدوق وروي انه لا باس اذا كانت اليسرى معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط او البول اذا لم يكن بالصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش على خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التي يستنجي بها في المتوضأ ورواية الحسين بن خالد قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك او ليس رسول الله صلى الله عليه واله وكل واحد من ابائه عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة لله وكان في يساره يستنجي بها لكن وهب عامي خبيث بل من اكذب البرية مع امكان حملها كامثالها وان بعد على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر خبر الحسين عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور لاطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم على المداومة عليه الا ان في غير واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا غير مستعمل في موضع كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا يجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القران ايصلح له ذلك قال لا ورواية عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر المصنف في المعتبر بقوله قد مر لا يجوز للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القران لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع ظاهر وعلى اي حال فظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون الخاتم في اليسار فلا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في يده ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص بل رواية ابي القاسم المتقدمة ظاهرة في نفي الكراهة وحملها على ما اذا كتب لا الاسم لا يقصد النبي صلى الله عليه واله بعيد ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يجيب الرجل

الاخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ ويظاهر النهي عن الصدق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولكن الظاهر ارادة
الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا تكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته الا ان يكون تكلمه
بذكر الله تعالى لرواية الحلبي لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام مكتوب
في التورية التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي انه يأتي على مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري
حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكما او موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون الاذان ذكر الله فتامل وفي صحيحة
الحلبي تقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤن ما شاؤا والمراد قراءة اي مقدار ما شاؤا من قران وغيره كالادعية
وعلى كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من آية الكرسي او يحمد الله
او آية وقد رواية الصدوق او آية الحمد لله رب العالمين بعيد بل سيجيء ويمكن حمل الصحيح على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض والنفساء والمراد
عن الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابي حمزة لا يراد مجرد الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسؤل عن ثبوتها في هذه الاحوال و
مما عد من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام يا بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي الاذان وانت على الخلاء
فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله
حسن على كل حال وظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك واستشكل
في الاستدلال عليه بعموم الذكر لان الحيعلات ليس من الذكر فالآن يتبدل بالحولقة لكن الانصاف انه رواية العلل لا يخلو ظهورها المذكور من
الموهن حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ومن المعلوم ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل الحض من الحكم حتى يخصصه
بوهن عمومه مخالف للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب وعلى ان اشتماله على الذكر
مع كونه عملا واحدا هو المسوغ للتكلم به ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول عليه السلام لاي علة يستحب
للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة
حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه لو اختص المحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه
اصلح لحكمة الاستحباب واتقا وانفذ للمخاطب حيث يستفيد منه عموم رجحان الذكر فعلم ان هذا عنوان غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل
به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يضر فواتها نظير ضرر فوات زيادة الرزق في حكاية الاذان
ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان مثل هذا لا يعارض فوات الحاجة الحاضرة
ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرورات تبيح المحظورات فالضرورات العرفية وان لم تبلغ مرتبة الحد الوجوب تبيح
المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثالث في كيفية الوضوء

وهي افعال الوضوء في
جواب قول السائل كيف يتوضأ لا ما هو احد الاعراض التسعة والافعال فروض وسنن اما فروضه والمراد بها مطلق الواجبات او المستفاد
وجوبها من الكتاب او عموما كالنية الاخلاص فهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها يتوهم ماخوذة في تلك الافعال التي لها وجود
مستقل ممتاز عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكروا هذه الامور في واجبات الصلوة اولانها شروط وهو يصدق الاجزاء
لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قده اشبه بالشرط بل شرط اولان وجوبها عداها غير مستفاد من الكتاب وينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول
ومنه يظهر ان تخميسها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد وزيادة المباشرة كما في الذكرى حيث قال ان واجباته المستفاد
من نص الكتاب ثمانية وتكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه وحكى عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بافادة الامر للفور و
انتفائه في الجملة في اخر كلامه وكيف كان فالاوجه ما فعله المصنف قده والامر سهل الاول من الفروض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا
ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة المخطرة او شاذ مطروح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية
ولا انه ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي ومنها عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة
عن الشرك وهو التوحيد فالحصر اضافي بالنسبة الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك وبما ذكرنا فسره جماعة ففي مجمع البيان مخلصين له الدين
اي لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن النيشابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين
وكيف كان فلا اشكال في ان الآية لا تدل على اختصاص المامور به في العبادة ليستفاد منه ان الاصل في كل واجب ان يكون عبادة كما زعم بعض ليتفرع
عليه عن غيره وانما يمكن ان يدعى دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى

في كيفية الوضوء

الكلام في النية

بها على وجوب الاخلاص في الواجب المفروغ كونها عبادة لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة او الاعم منها ومن العبادة ليدل على وجوب اخلاص
عبادة الله عن عبادة الاوثان ونظائرها تعم عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة وهو التوحيد
فقد حكى الله سبحانه في الآية الشريفة من كل اهل الكتاب اقام اصول الدين وفروعه ومن تأمل نظائر الآية مما ذكر فيه العبادة على وجه الاخلاص مثل
قوله تعالى قل الله اعبد مخلصا له ديني وقوله تعالى فاعبدوا الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا
ليقربونا الى الله الى غير ذلك من الآيات ظهر له ما استظهرناه من ارادة التوحيد في مقابل الشرك واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة
يعني ترتب الاثر موجب للتخصيص المخل للكلام اذ هذا الان يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد من اعمال
الفاعل لانه صادر بغير قصده وارادته فانه لو اكرم رجلا لا يقصد انه زيد لم يكن اكرام زيد بهذا العنوان من افعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان
المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه الا ان ظاهر الدليل وجوب كون الوضوء بعنوان الخاص عملا اختياريا
لله كافيه ثم لا يكفي كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد عنوانه بان يقصد الفعل بعنوان اخر فيقع حصوله بهذا العنوان من دون قصد
فدعوى بقاء هذه الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة والتمسك بها الملغى بينه خطا ناحش مع ان ارادة ظاهرها بالنسبة الاخبار عن الواصحات
مع ان في تعيين تلك الروايات ما يمنع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي اخرى لا قول ولا عمل
ولا نية الا باصابة السنة فالاظهر في هذه الاخبار حمل النية فيها على ارادة نفي الجزاء على الاعمال الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يجزى
له او عليه الا بحسب نيته فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب له صلاح واذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا او سيئا واما قوله لا عمل الا بنية فالظاهر منه الآثار
العمل الصالح وهي العبادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه ثم النية لغة عزمها وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه القصد اليه ففي الصحاح نويت كذا اذا عزمت
عليه وتنضاف كالارادة الى محل الفعل المراد كما يقال اردت فلان نويت اي زاد السوي ومنه ما في المنتهى انه يقال نواك الله بخير اي قصدك وهي
مقارنة للارادة منفصلة عنها اخرى بان يكون مقيدا بامر منتظر كما اذا اراد السفر غدا وقد يدعي صيرورة النية منحصرة في ارادة الفعل الغير المقيد
بقيد منتظر فيلزم المقارنة للدخول فيكون النية اخص من الارادة لكن هذه الدعوى لم يثبت وان ادعاها غير واحد قال في المبسوط وقت النية
عند اول جزء من الصلوة ولا اما يتقدمها فلا اعتبار بها الا اذا علم بها استمرت بكونها وظاهر اخر العبادة مغايرة النية للعزم وعن فخر الدين قده في الايضاح
التصريح بان النية حقيقة في الارادة المقارنة وفي الذكرى ان الارادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده ايضا في رسالة النية انه عرفها المتكلمون
بانها ارادة من الفاعل للفعل مقارنة له والفرق بينها وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على ارادة الله انها نية فقال لا نية لله
نعم عرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه عموم تعريف الفقهاء للمقارن وغيره الآن يريد بيان المغايرة
من حيث المتعلق فقط وحينئذ يمكن ان يحمل على تحديد النية الصحيحة كما لو هم باخذون شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل
ان يبني على وضع هذه اللفظة عند الشارع او المتشرعة للصحيحة كغيرها من الفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف الارادة بانها تفعل
بالقلب توضيح لا محل لما عنه ويمكن ان يكون تعريضا على من استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية او اوجبه ويمكن تحرزا عن ارادة الله سبحانه
فانها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله بخير فراجع وتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان النية هي الارادة التفصيلية التي تفعل فعلا للقلب
وهي التي تجب في اول كل عمل كما هو صريح المشهور دون الامر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في اثناء العمل وهي التي يعبر عنها المتاخرون بالداعي و
يجعلونها النية كما حكي ذلك عن المحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخوانساري وجماعة ممن تاخر عنهم بل اكثر
علماء المذهب في هذا العصر توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري لا بد ان يسبقه متصلة بارادة باعثة عليه منبعثة
عن تصور مشتملا على منفعة او دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الاول من الفعل وما عداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا
كالكل الا انه يكفي في اتصاف ما عداه بكونه امرا اختياريا بما يبقى مركوزا في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل
ولا وان شئت فسمه ارادة متصلة لتتم الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات
تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق المعد لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها انتهى ثم المراد باجزاء الفعل ما كان مرتبطا به يجامع بحكم العادة النوعية او الشخصية مثلا اذا تصور المختار المشي الى السوق لاجل
شراء اللحم فقام للبس ثيابه لعله كفى القصد المقتضي في اول قيامه اما لبس ثيابه ونعله فضلا عن اول جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن
والذهول عن هذه الافعال تفصيلا لكنها افعال اختيارية صادرة عن قصد اختياري يترتب عليهما ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدور
من اول الى اخره بالقصد والتصور التفصيليين نعم لو لم تكن الحركة اللاحقة مرتبطة بالسابق لم يكتف بقصد المجموع في اول الامر بعد تصوره فمن
اراد شراء اللحم ثم زيارة مؤمن لم يكتف في صدق زيارة المؤمن التصور والقصد المتعلقان في اول الشروع بالشراء والزيارة بل لا بد عند الاشتغال

بالمشي للزيارة من يصلي وقصد مجدد بل اداء عن هذا **فنقول** ان من يصلي الصلوة مع مقدماتها من الاذان والاقامة مشتملة على غاية هي اطاعة امر الله سبحانه لها فقام واشتغل بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبر وقرء وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فلا فرق بين مجموع العمل المصاحب بعينه للتصور والقصد المنفصلين وبين الجزء الاول منه المقارن بهما وبين باقي الاجزاء التي لم يوجد فيها قصد وتصور تفصيلي اصلا في كون كل من الثلثة امورا اختيارية صادرة عن ارادة واختيار فالخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته المقارنة لاول الجزء المفعول على الابتداء وان كان حكما مستداما على ما يأتي من تفسير الاستدامة الحكمية او انها الامر منها وهو ذلك الامر المركوز في الذهن المعبر عنه في لسان المتأخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه الذي هو ابقى من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي وان لم يشعر بها فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما عداه وبعبارة اخرى كما يجوز الارادة عند الارادة غسل اليدين في الوضوء لا يقدح عزوبها عند غسل الوجه ويكون العمل الواجب هو الوضوء الذي اوله غسل الوجه واقعا مع النية فلا باس بتقديم النية عند حضور الماء للوضوء او اخذ الابريق للصب ولا يقدح عزوبها عند غسل اليدين ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المامور به او يكفي مقارنتها لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول اذا عرفت هذا علمت ان ما ينسب الى المشهور من ان النية هي الصورة المخطرة بالبال ما فاعتقد حدث تغير منه ولها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لان النية عند هؤلاء هي الارادة المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر مستدام كما لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من الثمرات المذكورة لجزئية النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما لو اسناد المشهور ودعوتهم اليه فيما اختاروه قال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمس المشهورة فلم يحصر القوى الباطنة الموثرة فحدث الاشتباه والعلة الغائية الموجبة لها في المخطر بالبال اذ لو لم يكن حاضرة في البال لم ينبعث عنها شيء لعدم حضورها في الذهن والمعدوم لا يوثر وكذا اذا كان موجوده في الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها فلا بد ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال ولعل الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون العلة الغائية والداعي حاضرا بالبال بل يكون في خزانة الحافظة او الخيال ومع ذلك توجد اثارها ظاهرا اشد من الصادر عن المخطر بالبال من غير تفاوت اصلا ونحن نشاهد بالعيان ان معظم الكثير الاجزاء لا يصدر عن المخطر الا الجزء الاول منه والباقي يحدث من الموجود في خزانة الحافظة بل كثيرا ما يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى على المتامل ما فيه فضلا عما في اسناد ما ذكره الى المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق بين القول بالداعي والقول بالاخطار انه يرجع الثاني الى ايجاب العلم بالحضور في الفعل بخلاف الاول فانه يكتفي بالحضور من دون علم والتفات وما ربما يظهر من بعضهم من انه مبني على ان الداعي يكتفي بوجوده وان غاب عن ذهنه حال الفعل ولذا لم يفرق بين الابتداء والاستدامة الا في انه ينبغي الالتفات اليه وقطع نفسا وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا او مقصودا واما بان يفرق بينهما ان المراد بالداعي انما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها بالقصد والارادة فاطلاق لفظ النية عليها في لسان بعضهم تسامح ويجب الاحتياط المتاخر **فنقول** حينئذ يكتفي بقيام الداعي في المكلف لكن لا بد من حصول الارادة حين الفعل وان غفل عن الداعي بعد ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل عن الفعل هذا لذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالاخطار ولعل الاولى ان يجعل المدار على الداعي حال ما لا يعتد في الفعل انه غفل عن القصد فيكفي فيه ذلك انتهى ولو احتمل ما ذكره من الفرق بين القولين محصلا ولا يشعر به اعتبر القائل بالاخطار العلم بالخطور واو اعتبر القائل بالداعي الخطور وفي فرق القائل بالداعي الخطور بين غيبته الداعي عن الفعل بحيث نفس اشتغل لم مبني ما اقتضاه الاولى بعين ما ذكره وقطع بقيا ما اختر مع انه الحق الذي لا محيص عنه ولم يعرف من القائلين بالداعي غيره وان قطع هذا القائل بعبارة اخرى مع انه الحق الذي لا محيص عنه ولم يعرف من القائلين به ايضا فيما سيجيء في مسئلة الاستمرار الحكمي كما سيجيء وكيف كان فالاقوى ما اختاره المتاخرون وحاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما تتوقف عليه عقلا الا ان الغاية فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مده يكل من اهمل ذكر النية من القدماء اتكالا الا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب الى ما هو اللازم من فرض كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم اعتبار امر زايد على ما يحصل معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه واله انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل حصولا مع تدريجه كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر اقترانه بالنية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا اوقعت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية عبارة عن الامر المركوز الذي لا ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا

اعترضوا

اعترضوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى اخر العمل لعدم اختصاص اخبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي لا في تفسيره قال الشهيد ره في قواعده فضيلة استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام دليل الكل في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة واقترب القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ونظر اعتذارهم بذلك امكن ان يوجه اكتفاءهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك كون العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه ولكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بتقدم النية عند مقدمات العمل الخارجية عنه كاحضار الماء واخذ الابريق للصب حيث يصدق معه عرفا كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا الكل منها وجوها لا طائل تحتها في المطلوب لا نوعا عقلا ولا نقلا لكونها شرطا لتا العمل فلحكم بتوقف الفعل عليها لا تركيبه منها ومن غيرها ولسنا النقل فلانهم عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الآن يقال انه لا حاجة الى خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في الشرعي المعدود من العبادات هل هو الفعل مع نيته او بشرط كونه منويا لكن المتعين مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه واله تحريمها التكبير وقوله افتتاحها التكبير واما قوله عليه السلام لا عمل الا بنية ونحوه فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب انتهى ويظهر في اشتراطها بشروط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان المقارنة المعتبرة بها للتكبير تنفي هذه وفيه ان المقارنة لا توجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط المتاخر في الوجود عن تصور المقصود في غيره بل لان يختلف مع اول التكبير في القيام والاستقبال فضلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتاخرون فلا اشكال في كونها شرطا هذا حقيقة النية البسيطة في نفسها واما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المنوي له ولو اجمالا الا بجميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما يترتب عليه والخلاف هنا وقع في امرين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة للفعل الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب ووجههما في الغاية بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه قربة الى الله تعم اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود الماخوذة في متعلق الامر على قسمين احدهما ما يكون محققا لنفس العنوان المامور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع لان الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تداركه ما فات والفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحو الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هو التاديب فلو قصد التشفي او مجرد الايلام كان ظالما ولا كلام في وجوب قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد اخر من العنوان كتقييد الظهرية في قوله صل صلوة الظهر وهذا على قسمين لان ذلك المميز اما ماخوذ في متعلق في الادلة الشرعية كقوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر وكغسلي الجنابة والجمعة وغيرها واما ان لا يكون كذلك كما اذا امر بوجوب الصوم يوم فانه صوم يوم يعلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب الا لوجوب صوم كل يوم بل خصوصيته ملحوظة فيه مقصودة في الزائد عليه الا اذا على قسمين احدهما ان يكون الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة مندوبة او منذورة متحدة مع صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد الاخر غير مامور به بالنسبة الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر الاتفاق على وجوب تعيينه بالقيد الماخوذ فيه اذ بدون ملاحظة القيد لا يقع امتثال المتعلق من الامرين لان الموضوع في كل منهما عنوان مقيد بهذا مضافا الى ما سيجيء في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر فهل يتعين الظاهر ام لا على كفاية القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم ينقل فيه خلاف حتى من العامة لان مطلق الصلوة ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة اليه في غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المقيدة التي هي المشتملة على المصلحة الوجوبية دون غيرها فهي المامور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المامور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة ومما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مامور بهما فعلا ليتميز امتثال لاحد الامرين عن الاخر كما في القسم الاول فاما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى التميز وحاصل الدفع ان المحوج الى التميز هو لزوم قصد الفعل على الوجه الذي صار متعلقا للامر اذ قصده وقصده على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما استند اليه في اعتبار التعيين في هذا القسم وسابقه انما يثبت لزوم احضار القيد الماخوذ في العنوان اذا لم يتعين موضوع الامر بوجه اخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة او قصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات في القسمين الى كونه ظهرا او مع الجهل به والتردد بينه وبين غيره اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزأه عن نية الظهر او العصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت وجه الاجزاء ان قضية الترتيب تجعل الوقت مختصا بالاولى فصلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزأ وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد الماخوذ واقعا في موضوع الامر مذكورا مع عنوان المامور به كما اذا

امر وجوبا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور له الا القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة في زمان واحد
بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول لهم يوما ويقول ايضهم يوما
لا منهما ان كانا على وجه الوجوب والاخر على وجه الاستحباب فان كانا ما لا يوجد الا تدريجا كان الموجود اولا واجبا والاخر مندوبا وفي كل زمان
لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك للصوم فعلا بين الواجب والمندوب لا يطيقه صوم اليوم اذ فرضته مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمطلوب عليها
ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو مرضي الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن اجتماعهما
دفعة كاعطاء درهم اخر رجع الامر الى كون اعطاء الواحد لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصلوة التبيح
في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فتحصل مما ذكرنا ان اشتراك الفعل في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة
دون الفعل ومنه يظهر ان وصفي الوجوب والندب لا يقع الحاجة اليهما في اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان
الاشتراك الفعلي انما يكون مع تعدد عنوان كل منهما واحدهما في الادلة الشرعية فيكفي معه ملاحظة القيد في التميز عن ملاحظة الوجوب
والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت فيما تقدم فالحاجة اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع
النظر عن هذا المكلف او هذا الوقت بين فردين والمشهور اعتبارهما بل ظاهر الفاضلين في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث
حكي في المعتبر عن ابن هريرة خاصة ان نية الظهر يكفي عن نية الفرضية مستندا الى ان الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان حقيقة الفعل لا يشترك
وجوهه الا بالنية وكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر ليتميز عن بقية الصلوة والفرضية ليتميز
عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز عن القضاء انتهى وقد يستفاد الى اعتبار الفرضية في صلوة الظهر للتميز
عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفرضية والندبية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب
كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد ثم حكى عن ابي حنيفة وابن ابي هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان
الظهر لا يكون الا واجبة قال وقد تقدم بطلانه انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرايع والتحرير بكفاية الفرضية في صوم رمضان
وغاية توجيه ما ذكروه من لزوم التميز عن الفرد المغاير له في الوجه ان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما اشرنا اليه في اول المسئلة انه يجب ان يقصد
المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو القرب الحاصل من فعل المامور به ومن المعلوم ان نفس صلوة الظهر من حيث هي ليس نفس المامور
به بل هي مشترك بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب كالصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك
الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الافراد في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احدهما مفقودة في الاخرى فالموضوع للوجوب
صلوة الظهر مع تلك الخصوصية ولما لم يكن معلومة بالتفصيل للمكلف كان وصف الوجوب معرفا لها كاشفا عنها وجب القصد الى الفعل المتصف
بوصف الوجوب نعم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب القابلية بين الواجب وغيره او اعتقد عدمه او شك فيه واستكشف من ظاهر الامر
الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المامور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شارح الروضة حيث قال
بعد منع ان الوجوب والندب من وجوه الفعل وانما هما من وجوه الامر ما لفظه ورد الاستدلال على وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع الفعل على وجهه
اذ ان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الخصوصيات كما اوضحنا
لا من نفس تلك الخصوصيات فان قلت ما يتصوره المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص والزمان الخاص والخصوصيات
المشخصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي ممتازة في نفسها قلت تصور المكلف للفعل من حيث صدوره عن خصوص الفاعل
وفي خصوص ذلك الزمان تصور له بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل ككونه بالغا غير مؤد للفرض مما هو من ادلة وجوب الفعل
على البالغ وندبه على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل او ندبه ولو لم يتصوره من حيث صدوره عن خصوص الفاعل لم يتصور الموضوع هذا
ولكن يخدشه بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى انتقاضه بصوم اليوم الذي هو من رمضان الذي عرفنا كفاية نية مجرد القربة مع انه
يقع ايضا مستحبا من الصبي والشاك في الهلال وحراما من الحائض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه مطلوب
بهذا الطلب الشخصي ليكون قصد هذا الوصف المعرف للخصوصيات الماخوذة في وجوبه المميزة له عن الفرد المستحب مميزا له فقصدها اما توصيفه
بخصوص الوجوب او الندب فلا ابل لو قصد خصوص احدهما بخصوص جنس الطلب لكون المكلف غافلا بالوجه التفصيلي لذكر الدليل فهو لا يكفي
في احراز موضوع المامور به توصيفه بالطلب الشخصي الموجود واقعا وهذا المقدار لا يفي بما ادعوه في هذا المقام من وجوب استحضار وصف
الوجوب او الندب لو لم يحضر الا باعمال الروية ووجوب استعلامه بالاجتهاد او التقليد كما صرح به العلامة قده في غير واحد من كتبه وهو ظاهر
جزمهم في المطلق بوجوب قصد الوجه الظاهر في وجوبه المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات

البتة فلا يجزي مع التردد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صح العمل لان المقصود الاصلي اتيان الفعل
من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر من حيث
هو حاضر الا انه اعتقده زيدا فبان عمرا واولى بالصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت والوجوب مع الشك في خروجه لاجل الاستصحاب فان
الخلاف لو جوّز الامر الشرعي في الظاهر بخلاف الصورة السابقة وصرح في التذكرة بجواز الاعادة مع التمكن من تحصيل الظن وكذا لو نوى الوجوب او الندب
في الثاني عملا بالظن مع التمكن من العلم والاجزاء حسن والاول محل تامل وغاية ما يوجبه تجويز العمل بالاستصحاب الاجزاء في الاعادة لتقصيره في الفحص كما
في الصائم المستصحب لليل ومنه ما نحن فيه هذا مع الجهل بالحكم اما لو تعمد نية الخلاف فالاولى البطلان لكونه تشريعا وما عن المحقق قده من ان الاخلال
بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرة وما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء
مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب انتهى
فكانه محمول على غير صورة التعمد وتوجيهه على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد تعلق بموافقة الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية
هذا عنه ان كلامه في غاية السقوط اذ من اوضح الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله اليه وعكسه مناقضة ومعاندة له تعالى كيف لا ينافي القربة ثم قال يجوز
ان يكون مراده ما وقع سهوا او غفلة او خطأ في الاجتهاد ولعل في غير الاخير تامل انتهى **اقول** والامر في الاخير واضح لان المجتهد مامور بالعمل بالظاهر فيه
بما هو الواجب في حقه وتوجيهه فيما عداه على ما ذكرنا نعم في الذكرى بان قصد الخلاف عمدا صحيح على عدم اعتبار قصد الوجه فلو عدل شارح الروضة عن
المحقق الى الاعتراض كان اولى ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب وندبه بدونه الا انه اعتقد عدم الاشتغال او نسيه فنوى الاستحباب
النفسي للوضوء او الغيري لاجل مندوب فان قصده بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الموجود فيه فعلا الا انه اعتقده ندبا لاعتقاده سبب الوجوب عليه فهو
كما تقدم في الجهل بالحكم وان قصده بعنوان ذلك المستحب لاعتقاده تحقق ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال لان ما قلنا بكفاية الوضوء المندوب للدخول
في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب لم يجز وكذا العكس وقيل يصح العكس
لانه يؤكد الندب انتهى وكلامه يحتمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما لو نوى المجدد بعد ما بان واجبا لان الصحيح هنا الاتحاد عن تعدد ومما
ذكرنا ايضا يظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضأ احتياطا فانكشف كونه محدثا اجزأت طهارته اذ المقصود من الاحتياط فعل ما
احتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقدير ثبوته واقعا ملحوظ للمحتاط لكن المصرح به في القواعد والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية
الوجوب في الواجب المقام الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو مذهب كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا
بين من يظهر منه الاقتصار على احدهما غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار احدهما
وصفا مميزا وغاية كالغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على اعتبارهما بحصول التميز عن المندوب وجوب ايقاع الفعل على الوجه الذي
كلف بايقاعه عليه بناء على دلالة الوجه لاخير على لزوم اعتبار الوجه غاية كما فهمه الشهيد واسنده في الذكرى في باب الصلوة الى المتكلمين قال انهم
لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه والمندوب كذلك جمعوا بين الامرين بجعل الوصف والغاية فنوى الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى والذي
ينبغي ان يقال انه اما ان يراد من الوجوب والندب المجعول لين غاية الشرعيان وهو طلب الشارع على وجه الحتم او عدمه فهو راجع الى جعل الغاية موافقة
ارادة الله التي هي عين القربة المجعولة غاية بالاتفاق فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنها ولذا احترز في النهاية عن اتيان الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما
عن الاتيان به للرياء وطلب الثواب وحكى هذا الاحتراز في الروض عن بعض تحقيقات الشهيد قده وان تامل فيه الحاكي واما ان يراد بهما العقليان الثابتان
للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو ظاهر اطلاقات المتكلمين مثل قولهم انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل بنفي قدح
الحرج ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل ويشترط ايضا علم المكلف بصفات الفعل لئلا يامر باجتناب واجبه
مندوب الى غيره للمن موارد استعمال الوجوب والندب وصرح به الشيخ ايضا في مواضع من العدة قال في اثبات النسخ ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب
موجب وانما يجب بصفة هو عليها تقتضي وجوب ذلك الشيء وانما يدل ايجاب الحكم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بايجاب لان ايجاب ما ليس له صفة
الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح ثم اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا ومصالح ويظهر منه هذا
ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب وفي غيرها وكيف كان فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب
كون الفعل الواجب واجبا عقليا بل يكفي في التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به والذي يجب وجوده فيه هو خصوصية مرجحة لو قوعه حين
التكليف لا ابتلاء بان كان حسن التكليف مشروطا بتعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى تكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل بعد تميزه والحاصل
انه ليس علينا في العبادات الا تصور الفعل بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به والقصد الى فعله طاعة لله وهذا انما يحصل ممن همهم العدلية
والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلي والزائد على ذلك الذي يختص تحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب

في الغاية انه اراد بهما الشرعيين دون العقليين ولذا فسر في جامع المقاصد كشراح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه ثم استدلاله على المطلب بما نسب الى العدلية وصرح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع ان ظاهرهم ارادة العقليين بل يوهم ارادة المستدلين ايضا بهما وعلى اي حال فجعل الوجوب الشرعي غاية موافقة لارادة الشارع وجعل الوجوب العقلي كذلك راجعا الى اعتبار القربة باحد معانيها لم يدل عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية وان ادعاه الشهيد في الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظة على جهة التوصيف بان ياتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي ليطابق غرض الشارع حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات في العقل من حيث انفسها كالعدل ونحوه او لقربهما بما هو واجب في نفسه كالواجبات السمعية التي اشتهر انها الطاف في الواجبات العقلية فالموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو وجهه المقتضي له فاللطف موضوع للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف باتيانه وجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقي واذا قصد الوجوب العقلي فقد قصد ما هو لازم مساو للموضوع بالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين او وجههما في اتيان ما امر به ليؤتى به على وجه عنوانه الذي امر به في الحقيقة فاين هذا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة حتى انه حكي الشهيد عن بعض الاشكال في عبارة النية وهي افعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث تمامها على غايتين بلا عاطف فيقتضي عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل المعني بالوجوب ومنها التزام تجويز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع عن بعضهم ومنها غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكره جامع المقاصد وشارح الروضة علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه وحكي الثاني عن الشهيد في رسالته ان المتكلمين فيه على اربعة اقوال الاول انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر فانه راجع الى اللطف لكنه لا في التكليف العقلي مطلقا بل في نوع منه وهو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في تركه ثم حكي عن الشهيد في تلك الرسالة موافقته الى العشرة من ان الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلوة والاولى ان لا يقصد من يريد قصد وجه الوجوب الا الوجه الواقعي المعلوم عند الله للوجوب والندب اذ ليس على الوجوه المذكورة دليل يطمئن نعم قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ربما يدل على تعليل الوجوب باللطف ويؤيده قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل بين فعل العبادات وترك المحرمات وتوجيه الاول باللطف والثاني بدفع المفسدة وكان هذا الظاهر من الكتاب والسنة الواردة في بيان علية شرع الواجبات والمحرمات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على وجه الغاية الا القربة التي هي اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله لتحصيل الفوائد والغايات والا فالانسان الكامل لا يقصد بطاعته القربة من حيث انها غاية الغايات بل الباعث له اهلية المطاع للاطاعة فيريد التقرب اليه لانه محبوب عنده فلا داعي له على الفعل الا القيام بما يليق [illegible] مع قطع النظر من حيث انه لا من حيث احسانه اليه ودونه من يقصد بطاعته اداء بعض ما يستحقه الله عليه من الشكر ولا يقصد بها عود فائدة اليه ولو اراد من شكره مزيد النعم او دوام الموجود خرج عن غاية الشكر ودونه من يقصد مجرد الرفعة والتقرب عنده فلا شيء احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين باطاعتهم تحصيل الفوائد لانفسهم ودونه من يطلب بطاعته التفصي عن البعد من الله وهاتان الفائدتان حاصلتان من الاغماض عن الجزاء ودونهما من يطلب ما يبذل على العمل ودونه من يقصد بها التقرب ليدخل الجنة لا في تركها البعد الموجب لدخول النار وحينئذ التقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته بل لاجل التوصل الى الملاذ النفسانية او دفع المنافرات قيل بعدم صحة العبادة فيهما فان في القواعد ما بنية الثواب والعقاب يفسد وقطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما وعن اجوبة المسائل المهنائية للعلامة قد اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب لا يستحق بذلك ثوابا والاصل في ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والايتان المذكورتان في السؤال اعني قوله تعالى لمثل هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعل مثل ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما ابعد ما بين هذا القول وتفسير بعضهم القربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عنده بنيل ثوابه وعن الحلبي من انه يستحب للمصلي ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان القدر الثابت من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاب الفعل بهذا الداعي فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط في صدق الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك ثم المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذ ليس هذا الشخص الا من لا يعتني بثواب الله ولا يبالي بعقابه لضعف اعتقاده به لغلبة شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت احتمالية فضلا عما لو كان في ترك الكلفة منع للمنفعة العظيمة احتمالا فلا اقل من ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب ولهما معا يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عند الله يكون اليها معراج الراجين والخائفين فقد يحصل من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت من ان نفس العمل راجيا او خائفا تقرب وان كان الداعي

الى فعله

الى فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق للثواب والقربة وان لم يقصد بعمله حصول الثواب فان من عظم السلطان خوفا يستحق ما يستحقه الطامعون وليس هذا الا استحقاق المدح ولذا مدح الله الراجين والخائفين فما ذكره العلامة في اجوبة المسائل من ان هذا الشخص لا يستحق جوادا حق الا انه يوهم تجسيس اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما اوعده غير مغرور بملاذ الدنيا ولا يجيء في هذا الشخص للمدح والثواب ثم من خاف علم من بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله طلب المرجو بل عمل لله ويرجو الدفع والجلب من تفضله لا بجزائه كان اعلى مرتبة من ذلك ولا ينبغي دعواها الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك والمراد اني وان كنت طامعا انما الكون لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب العاصي والامر بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفصيل يدل على صحة الاولين وملخص الكلام ان الثابت من ادلة وجوب التعبد فيما تتكون فيه عبادة هو لزوم صدق الاطاعة او حصول غرض الشارع من الامر بهذه العبادات وهو القرب والاول مستلزم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع يحصل له بترجيح داعي الامر على داعي الهوى والاغترار بوعد الشارع ووعيده فيكفي تحقق الثاني وان لم يصدق الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل المصلحة الكامنة الداعية الى ايجاب الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لانه يرجع حينئذ الى حصول القرب به وان لم يصدق هنا الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل ثم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة الى الامور الدنيوية كان علم بالتجربة ان صلوة الليل يدر الرزق فمع قطع النظر عن امر الشارع لم يصح العمل بها فعله لذلك نعم لو رتب ذلك الامر الدنيوي على اطاعة الله عز وجل في مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه فيه وكان الداعي على فعل العبادات مجرد الثواب لا لانه امر به المولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما قال في محكي النهاية في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما الا للرياء وطلب الثواب او غيرهما انتهى فيحتمل موافقته من تقدم اليهم الاشارة ومما ذكرنا من اراد من الثواب يعني مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجير على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذي يخدم لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العائد عليه عن المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله لوجوبه او ندبه او لوجههما ارادة الغاية الاصلية التي هي القربة ولذا اخرج بها عن الرياء وطلب الثواب وفيه تاييد لما قدمنا في الوجوب الغائي من كونه بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصده قصد الوجه الموجب لايجاب الشارع وهل يجب في الوضوء المبيح للصلوة لا مطلق الوضوء لعدم اعتبارهما فيه اتفاقا كما سيظهر مع ما ذكرنا من وجه القربة نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او يجب نية استباحة الصلوة او غيرهما مما اشترط بالطهارة كما هو ظاهر المعتبر تبعا للمحكي في غاية المراد عن السيد او احدهما كما في المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافي والغنية وموضع اخر من الوسيلة وحكي عن الاصباح والراوندي والمصري والقاضي او لا يجب شيء منهما كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن الدبرى اقوال والاظهر منها عند المصنف قدس سره الاخير وانه لا يجب شيء منهما وعليه جماعة من متاخري المتاخرين للاصل على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب قصده مشخصا للفعل لنوع الفعل المقيد به قربة الى الله فالوضوء المعين المأتي به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ما اتي به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا واشتمل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق الامتثال بدونه بل عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان فلا بد ان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير اعني رفع الحدث واستباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه عدا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصد ولم يشعر به اذ تعبديته على اي وجه يسقط الامر حينما فالمامور به بالامر التعبدي المدخل في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد اتيانها في الخارج منويا بها تعبدا فيجيء مشخصا بها التقرب الى الله نعم ونظير الامر بالتطهير كل امر يعنون بعنوان مترتب على عبادة كاوامر الاطاعة وما في معناها كقوله الامر زيد منك بما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم يقصد لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به في المنتهى والمنتهى وغيرهما

على اعتبار الاستباحة التي تتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قالوا ان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا يكون ايقاع الافعال لاجل الصلوة اي باحتها وجه الضعف انه لا يفهم من التعليل في الاية كالامثلة الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة اذ لا وجه لوجوب الفعل عند ارادة ذلك الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لا تارادة الشيء لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبله الا الارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المتحصنة بجميع قيودها الغاية الاخلاص فكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على المميزات والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها الا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد اتيانها للصلوة على ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه سببية الشرط للجزاء ولا مقتضى لارادته من الكلام غير قضية السببية واضعف من الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرء ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع والا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله صلى الله عليه وآله ان له ما نوى اي مرجع فائدة البر وفائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا تحتاج الى نية الاثر وانما نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما يشترط فيه الطهارة ويكمل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله ثم بقي في نية الوضوء امور لابد من التنبيه عليها الاول مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة بمعنى الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر ليتمكن فيه قصد موافقة ارادة الشارع ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المختص بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدمية بمعنى دفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة لها وهو مناف لما التزمنا من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان بالوضوء امتثالا للامر فلابد اما من التزام امر اخر غير الوجوب الغيري يكون امتثاله محصلا للمقدمية الوضوء فيجيء من حيث المقدمية بالوجوب الغيري واما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري متصفة مقدمة له لكن الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان يندفع الحدث كرفع الخبث من لوازم الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن رفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه لعنوان واقعي راجع في ذاته رافع للحدث يشترط القصد الى ذلك العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان في مقدمة مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا غيريا ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا لا باتيان ذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان اراده منه وامره به من حيث ذلك العنوان فالقصد الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان وما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب ولا مستحبا فلا غير موجه حتى يتقرب بامتثاله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبية ندبا نظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور ورعاية الامر عدم زيادة ثوابه لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب ولا يزيله لكن يبقى الاشكال في اليتيم بناء على عدم رجحانه في نفسه فلا منشأ لحصول التقرب فيه فتأمل الثاني ان الفعل في نفسه مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتي به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما فهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التامل الثاني حكي في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين ان من لابس من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء ولو فعله كان باطلا بل لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى **اقول** الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب عدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاعتبار منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ابر عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة ان تعددتا بعني الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحته مع الالتفات وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكي هذا عن والده فخر الدين قده بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك بعد ان افتى بوجوب اعادة الكل نعم نا فيها جامع المقاصد عنه في صحة نية الوجوب مع عدم اقتضاء بل اعتقاد عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب ينوي الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بني على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى وهو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تاخر عنه بل نسب الى المشهور من ان

الوضوء وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل ذلك كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه وان كان موسعا فكيف ينوي بها الندب وان كان بقصد ايقاع ندب مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب لكن هذا لكن على الرجل واجب فصلى ندبا ان جوزناه لشاغل الصلوة بين انتهى لكن يحتمل ان يريد وامن هذا الكلام مجرد عدم ندب الوضوء في من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا جواز نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعلهم يمنعون من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فتامل وممن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه اخطأ محل الكلام فانه بعد ما حكي عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكي عن الاصحاب ما ينافي هذا القول وعما بنا فيه نسب هذا القول الى الضعف والقصور مستند الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يات بالاخر بعده غير مضر بصحته فمن لا يحول له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة معه لكن وجوب الصلوة موسع عليه وحينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في آخره فلا مانع من صحته ثم قال لا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في آخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا الوضوء كمن اراد الوضوء في اول الوقت لقراءة القرآن وهو قاصد الى النوم بعد القراءة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به لاجل امر الشارع توصلا الى اباحة الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير بل لغرض اخر لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه لو امر المولى بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض اخر لا دخل له بشراء اللحم لم يعد تحصيله هذا مبتدئا على امر المولى ولم يمكن ان ينبعث عنه وهذا ما قوينا او لا وان كان مؤداه مغايرا للاطلاق ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يتوهم ملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب باعتبار اليه لم يقدح ذلك في صحته وايضا فان الوجوب نعم الوجوب يكون ملحوظا منه على وجه التوصيف لا العلة الغائية فتامل فيما ذكرنا كما عرفت لا يخلو من وجه وربما المنظر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى واجب ومندوب وجعل الواجب ما كان لصلوة واجبة او طواف واجب كما في عبارة الشرائع المجعول فيه الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع او الذي يؤدي به صلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد وجوب الغاية لا يوثر في كون الوضوء الماتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعة لكن الظاهر ان قوله في الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في الشريعة لاجل الصلوة وهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قوله كلا المحقق فيما بعد ويجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ولصوم المستحاضة حيث لم يقيده بصورة ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا ينفك عن القول بوجوب نية الاستباحة ... الحال ان المحقق في الشرائع بل بعدم وجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب واما عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيما قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم فيفيها استباحة واضحة لان ما يؤدي به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكذا ما يؤدي به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارض بظهور اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك يكون واجبا للغير ففي المنتهى بعد التقسيم فالواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف ووجه الوجوب الاهدين ونحوها عبارة السرائر وهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب الوضوء لان الوجوب يعرض للوضوء الماتي به لاجل الصلوة فقولها هو الذي الحصر للواجب في منهين باعتبار غاية الوجوب ونحوهما في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال الفاضل المتقدم قدس الله روحه في جمع عبارات المنتهى والسرائر وما وافقهما على مطلبه بما لا يخفى على ناظر ويمنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد الماتي به لاجل الصلوة هو اعتبار نية الاستباحة في الوضوء الواجب فالم يرد به الصلوة لا يكون واجبا ما هو رايهم مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يعتبرون عندهم في الوضوء واجبا كان او مندوبا قصد الاستباحة بل يكتفون عنه برفع الحدث ثم واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متاخري المتاخرين جوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به ولكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب ان لم يقصد الاغاية يستحب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد الوجوب بشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث لا داعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الان يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية المندوب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بحرمة التنفل نعم لو اعتقد وجوبه لغاية مندوبة كالذاهب لنفسه مضافا الى وجوبه الواقعي لاشتغال ذمته بغايته وتمحض الوجوب محلها كما تقدم من الجماعة او يمنع اعتبار الوجه الا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لاجل غاية لا يوجبها الكن يوجبها

[illegible]

لغاية الندب لا يظن بهم التزامه واما على ما استوجهناه من عدم جواز نية الوجوب الا عند اداء الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشئ الواحد وعدمه والاقوى المنع منه وان جوزناه في هذا المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الاخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع للحدث فكان مهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في فعل بعينه مثلا وغيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز ايضا بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكروه من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب والمندوب ومع تنوعهما يمنع اتصافه بهما معا وليس تعدد عنوانه من جهة كونها مقدمة لواجب ومقدمة لمستحب مجوزا لذلك لان المفروض عدم تفاوت العنوانين فهما عنوانان لشئ واحد وعلى ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب بموافقة جهة ندبه الموجودة فيه بالفعل وان لم يكن الندب موجودا ولا امر لا يشرع الوضوء لهذا الشخص لعدم قصده الواجب المصحح لاتيانه على وجه الوجوب وعدم استحبابه فعلا ليصح الاتيان به على وجه الندب الاقوى لا اذ لا قصد اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المنفصل بحو من الزائد مفقود الوجود الجهة المانعة من الترك فان تعدد على هذا الوجه لا ينافي كون ملاحظته منشأ لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل ذلك فرجع هذا الوضوء لحكم المندوب وان كان واجبا لانطباقه على ما امر به وجوبا وليس من باب اسقاط الواجب بالمستحب ولعل الى بعض ما وجهنا من كلمات المتاخرين من المانعين لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما حكى عنه حيث انه نسبه ره الى المتاخرين قال ولم نقف على دليل على ذلك يعتد به ومنهم المحقق المدقق السلطان في حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد لانه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر لانا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا الوضوء في كل وقت مستحب انتهى وحكى عنه في حاشية اخرى انه قال الظاهر بناء على ما ذكره الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى واعترض جمال الدين في حاشية الروضة بان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناؤه على ما ذكر فلا اختصاص له بالوضوء انتهى وتمام نعم حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة فح يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة لكون الوضوء مندوبا لها من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه واعلم ان القول بان الوضوء في حال واحد لا يكون واجبا وندبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به يتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب والنية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مطلقا من غير نظر الى خصوص غاية غاية اذ لا شك في وجوب الوضوء عليه حال اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه ولم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن اثبات شرط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد انتهى ثم حكى عن والده في شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كاملا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب انتهى ولا يخفى ان مبنى كلام والده كالسلطان في الحاشية الاولى على تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع الندب الفعلي ومبنى كلام جمال الدين قده على ما ذكرنا من ملاحظة جهة الندب فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت تحققت واجبة وترتب عليها احكام الواجب وان لم يحصل ذو المقدمة في الخارج وقد خالف هنا بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى فقد حكى في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكى بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب لا نفعها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة لم يكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب وقد تبعه المحشي الحاكي الا انه ارتضاه بعض اخر من المعاصرين وبالغ فيه في مواضع من كتابه ان عدم تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب بقياس المقدمات بلوازم الواجب في انها اذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والانفراد عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا هذا ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع الحدث واستباحة الصلوة متى وقع على وجهه جامعا لشرائط الصحة ارتفع به الحدث وان لم يتحقق معه الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم اشتراط الصحة بتعقب المشروط قوله عم اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيدا استناد هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة

ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقها في الاجر الكثير كما ترى واما المسئلة الاصولية فقد تحقق في محلها ان وجوب المقدمة بمعنى موجود فيها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وهو توقف الواجب عليها ولذا لو تركها ادى الى تركه فكلما تحقق في الخارج اتصف بالطلب خصوصا اذا كان الداعي الطلب فقد وقعت مطلوبة نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المنوي به الواجب المراد به الاتيان بصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعا للحدث وان لم يحصل الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل في الوضوء الجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحايض ولا في وضوء المتطهر كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غاياتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتاخرين كصاحب المدارك وغيره هو الاول حيث عنونوا الخلاف في جواز الدخول في الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلالهم على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع رافع للحدث والاعتراض على هذا الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع الحدث كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه للخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جاز الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى المذكورة ولا للاعتراض عليه بان نية الرفع متحققة عنه بالفرض هذا هو الظاهر من كلام الحلي في السرائر ايضا حيث قال اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له في هذه الاحوال الطهارة فلا يرتفع بذلك حدثه ولا يستبيح بذلك الدخول في الصلوة انتهى وظاهره ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ارادة فساد هذه الوضوءات لهذه النيات وعدم حصول غاياتها الا بنية رفع الحدث وظاهر جماعة هو الثاني بل يستفاد من جامع المقاصد انه ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة وانما يكتفي بعضهم بقصد الغاية المستحب لها الوضوء بدعوى ان قصدها قصد لرفع الحدث قال بعد ذكر الوضوءات المندوبة هل يعتبر في الوضوء لواحد من الامور المذكورة نية الرفع او الاستباحة لمشروط بالطهارة ليتحقق غايته ام يكفي قصد الغاية ينبغي ان يقال ان بنينا ذلك على ان نية الطهارة مكملة له هل هي كافية في رفع الحدث ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وبدونه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم في نية الوضوء بناء على اشتراط نية الرفع او الاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف قده في الوضوء للتكفين انه استحبه وتردد في جواز الدخول به في الصلوة انتهى **اقول** ما استظهره من المصنف قده في الوضوء للتكفين من عدم الملازمة بين استحباب الوضوء وبين عدم ارتفاع الحدث به وعدم جواز الدخول به في الصلوة هو الذي استظهرناه من السرائر وهو الذي اختاره المستظهر في مسئلة الوضوء لتغسيل الميت وجزم به فخر الدين في الايضاح واما ما استظهره من كلامهم فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء فان ظاهره كونها كساير الشرائط معتبرة في جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم الاخر قال في المبسوط في نية الوضوء وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث واستباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القرآن طاهرا ودخول المسجد وغير ذلك لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب في بعض افعاله يشترط الطهارة مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع منه ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب والمحدث فيه سواء انتهى فان بعض الفحول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذي يتوضأ للصلوة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسوية حكم غسل الجنب مع الوضوء فيه فان الغسل للاجتياز في المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول به في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لا مشروعا غير رافع فالغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقراءة القرآن ولكن قد يقال ان المفروض في كلام الشيخ الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب في وجه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول في القراءة لا احراز جوازه ولذا حكم الفاضلان في المعتبر والمنتهى على ما حكي عنهما بصحة الوضوء والغسل في الفرض الذي ذكره الشيخ وفي الوضوء للكون على الطهارة مستدلين بتحقق قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد في الذكرى فان هذا الاستدلال لا بد منهم على تسليم اعتبار نية الرفع في مطلق الوضوء الا انهم مدعون تحققها في الفروض المذكورة **اقول** لا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة التي ذكروها لا تدل على اعتبارها في مطلق الوضوء كيف ولا يعقل في بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان لم يعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية رفع الحدث في تلك الغاية فلا دليل على اعتبار قصد رفع الحدث فيه ثم ان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضي رفع الحدث كما سيجيء فيرتفع الحدث وان لم ينوه والا كان من قبيل الاغسال المندوبة المطلوبة لغاياتها وان علم مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث في تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال في صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع اثاره عليه لا ارتفاع الحدث كما سيجيء التنبيه عليه في كلام المحقق الثاني وان قصد نفس الغاية فان قصد جوازها الوضعي بمعنى الصحة او التكليفي بمعنى الاباحة في مقابل الحرمة فهذه النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء وان علم ان الامر بالوضوء ليس لمطلوبية ارتفاع الحدث في الغاية فالوضوء صحيح ولا يرتفع به الحدث لعدم قصده ولا قصد ما يستلزمه لكن هذا الوضوء في المحدث بالحدث

الاصغر لم يوجد له مورد ومما ذكرنا ظهر ان المراد بالصحة المحكي في القواعد والذكرى ونحوهما بل الخلاف في الوضوء لنية القراءة ونحوه من جميع الاثار عليه لارتفاع الحدث به كما اعترف به المحقق الثاني في مسئلة الوضوء لكمه من الميت اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاقوى ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالاصغر فهو رافع لحدثه توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على قسمين منها ما يفعله لغاية يترتب جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس كتابة القرآن ندبا والتحقيق الوضوء للشاهد في هذا الاخلاف في ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول به في الصلوة وغيرهما وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود الخلاف فيما عدا غير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا يتوقف على الطهارة وهو على اقسام منها ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كقراءة القرآن المجعولة غاية للوضوء وشبهه كل عمل مندوب يتوقف فضله على ارتفاع الحدث واولى منه ما كان نفس الغاية منه ارتفاع الحدث كالكون على الطهارة ومنها ما لا يثبت توقف الغاية المقصودة منه الا على نفس الوضوء دون الطهارة بمعنى رفع الحدث كما في السعي الى قضاء الحاجة والنوم وبعض الغايات التي لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء لها دون عنوان الطهارة بمعنى رفع الحدث وهذا الوضوء غير متحقق على وجه اليقين لان الظاهر في جميع موارد استحباب الوضوء استحباب الطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء الماتي به استحبابا عقيب مثل المذي والتقبيل وشبههما مما يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء الماتي به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث والوضوء الماتي به احتياطا ومنها الوضوء الماتي به استحبابا باعتقاد الحيض مكشوفة ... رتبوا الحدث الاصغر وهنا قسم خامس وهو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذكره الفاضلان والشهيد في الذكرى مقابلا للوضوء للغايات مثل الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه ولو اريد به الوضوء الماتي به لا لغاية ولا للكون على الطهارة خرج عن القسم وهو الوضوء المندوب لكونه على هذا الوجه تشريعا محرما ثم الاقسام كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب القول المختار الى المعروفين الاصحاب بل حكي عن بعض الاجماع ومنها ما لا يخفى على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القرآن الذي هو اولى الاقسام الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكي عن الشيخ والحلي وجماعة ونفى البعد عن ان المشهور عدم كفاية التجديد اذا ظهرت الحاجة اليه بل عرفت من الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع ويعترفون بعدم شرعية الوضوء لعدم نية رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فالخلاف بينهم في جواز الدخول في الصلوة بالوضوء المندوب الصحيح الا ان خلافهم في الصحة لكن هذا خلاف ما علم منه سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بدون نية رفع الحدث فافهم وكيف كان فما حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشأه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في سياق العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة ما تقدم من دعواه الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة المندوبة هي الماتي بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة المذكورة بعينها ذكرها ابن زهرة في الغنية واستدل عليه ايضا بالاجماع ثم ذكر انه من خالف في ذلك من اصحابنا غير معتد به وربما يجعل هذه الفقرة قرينة على ارادة مطلق المندوب نظرا الى انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز الدخول في الفريضة بالوضوء الماتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان ظهور سياق الكلام فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلاحظ ونظير اجماع الغنية والسرائر في الايهام المذكور ما في التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرائضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا وسواء توضأ لنافلة او لفريضة قبل وصولها فيها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف اما بقاء الحدث فقولان سيجيء تحقيقهما انتهى وفي المنتهى ويصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم انتهى ولا يخفى ان تسالمهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره في المدارك منهم وان كان الاقوى في النظر ما اختاره قده اما في القسم الاول فلان المفروض انه توضأ وضوءا نوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة القرآن فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القرآن واباحة الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى استحباب قراءة القرآن مرفوع الحدث يدل على استحباب نية رفع الحدث لها في الوضوء الذي بالوضوء كما يحصل الغاية المقصودة منه اعني رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من انه نوى شيئا من لوازمه صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال ولا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث منويا واعترضه في ... بان المفروض نية القراءة لا النية على هذا الوجه المعتبر اذ لو نواه على هذا الوجه لاحظا ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يبحث في الصحة اشكال فعلى هذا الاصح في المسارع منه البطلان والتزم به الشيخ والحلي وجماعة هنا بناء على اعتبار نية الرفع او الاستباحة فعلى القول بعدم اعتبارهما في النية فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا يفهم للوضوء بنية قراءة القرآن معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو كون القاري مرتفع الحدث اذ فيستحب الوضوء بنية رفع الحدث الا ان ما ذكره قده من انفكاك نية القراءة عن نية رفع الحدث على هذا الفرض وجه لم يتجه ... ما ذكره في الايضاح في وجه عدم صحة هذا الوضوء من انه نوى نية القراءة غير نية رفع الحدث مثلا انه مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان

مستلزما

مستلزما للشيء يمتنع اجتماعه مع نقيضه وهنا يمكن اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويا غيره او لم يرفع الحدث هذا ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع الحدث ثم الكلام في الفرض المذكور وهو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يتفق حدثه داخل في القسم الثاني والحكم فيه ايضا ارتفاع الحدث به بناء على ان الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء في الكتاب والسنة امر مقدمي يفيد وجوبه للغير وقد اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة ورافعا للمانع منها وصيرورته هذا منشأ الوجوب وقد اشرنا الى الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به اباحة امتثالا لذلك الامر لكن المناسب لهذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدم فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة استحباب الوضوء للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلام انما امر بالوضوء وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان رفع الحدث من قبيل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المنشأ للامر به فثبت ان هيئة الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها الا ان الوضوء المامور به لاجل الصلوة الماتي به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا لغاية يترتب عليه ذلك الاثر وهو رفع الحدث مع قابلية المحل الا في مثل الحائض والجنب لان المامور به في الاوامر الغيرية هو المامور به في الامر النفسي واحتمال التغاير حتى في المامور به في الاوامر الغيرية والمامور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين فالامر الغيري المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء اما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر انه لا خلاف فيه كما في كشف اللثام وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الاتية واما انه رافع للحدث فلظهور الادلة الدالة على استحبابه في ذلك مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه والتطهر هنا خصوص التطهر من الحدث واما اعم منه ومن التطهر من الخبث ومثل قوله عليه السلام حكاية عن الحديث القدسي الوضوء على الطهور عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي لا اختصاصه بالتجديد من الوضوء التجديدي ومثل قوله عليه السلام حكاية عن الحديث القدسي من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب الوضوء للمحدث لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين فظاهرها ان ترك الوضوء جفاء وترك الصلوة جفاء آخر فهما مطلوبان مستقلان لا ان المقصود من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامالي من قوله صلى الله عليه وآله يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلام كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضأوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب الشهادة هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر اولا بالوضوء والعلم بترتب الاثر عليه فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول تقديرا الثالث انا قد بينا عدم اشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكلما قلنا بكفاية نية القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب في عدم القول بالفصل من جماعة منهم فخر الدين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عبارتيهما المتقدمة من المبسوط والسرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على انعقاد الاجماع على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره فليقل كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت دل على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب ورفع الحدث عقيب اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال انه مسوق لبيان كفاية عدم اليقين بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم ومما استدل به غيره من قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء ابدا رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينتقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع الملازمة كما في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضها به على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد ازيد من واحدة بعد الفراغ من جواز صلوة واحدة به والكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوءات المذكورة وكيف كان فالعمدة في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده البواقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي وفاقا للشيخ والمحقق وجماعة لان الاخبار هنا اوضح دلالة لمثل ما تقدم من قوله عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان الطهر على الطهر عشر حسنات فان اطلاق الطهر

على الوضوء التجديدي مكتفيا عن كونه مثل الوضوء الاول في احداث نظافة باطنية اوصاف الحدث ضده وتوضيح هذا المعنى ما ورد من انه نور على نور
التجديد
الملازم التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما ذكره في الخطار الاخبار والاصحاب من ان شرعية التجديد للتدارك منوي به تلك الغاية وتوضيحه
انه اذا كان الحكمة في شرعيته تأثيره فعلا لو كان المكلف محلا لعدم الطهارة راسا او الخلل في السابقة فالمكلف ناو اجمالا لرفع الحدث به لو فرض كونه محلا
ولذا قال الشيخ بصحته مع اشتراط نية الرفع والاستباحة وطعن عليه الحلي وبعض من العلامة وانتصر له في غاية المراد بان نية الاستباحة انما يعتبر مع الذكر
اما اذا ظن المكلف حصولها فلا اذا جدد ضيا نذ حدثا في نفس الامر كان مرتفعا كيف وهم يعللون شرعية التجديد باستدراك ما عساه فات في الاول
ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تلافيا لما عساه فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزاء يوم الشك بنية الندب والصدقة
بدرهم ثم ان بان انه ما جاز لو ونحو الاحرام انتهى لكن هذا التوجيه لا يصلح في مقابل العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك
صريحا فضلا عن هذا الوضوء الذي يكون حكمة الاحتياط والتدارك فالاولى ان يقال ان قصد تجديد الوضوء قصد لاحداث تلك النظافة
التي ذكرنا ان المستفاد من الاخبار كونها من جنس النظافة الاولى في رفع الحدث او ما ذكره نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا في قصد
بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال الخلل في الطهارة الاولى فيتوضأ بنية التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك
على تقدير الخلل فان الظاهر صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص الواردة في نظائره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب في نفسه
المندوب والجوبة حيث ان الظاهر ان المطلوب بالوضوء هنا تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمته اولى برفع
الحدث من هذا الوضوء فتامل ويظهر ايضا حكم الوضوء المأتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحابها او شك بعد
الفراغ ونحو ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي
ان الوجه فيه الصحة اذا نوى به الثانية الصلوة لانها طهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوءا مطلقا لم يصح
قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان المجدد عنده مما نهى عنه وقد تقدم عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءا مطلقا لم يصح فلا بد
من التامل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد جهة اخرى وهي نية الوجه فانه من يعتبر نية الوجه لا بد له بعد القول بصحة هذا الوضوء والاغماض
عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا وكذا الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى
عدم اعتبار ذلك وان قلنا باعتبار نية الوجه يظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه واما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذا ظهر عدم الحدث
حال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض ولو ظهر بعد الوضوء انقطاعه الاقوى فيه الصحة بناء على ما استفدناه
في عدم اعتبار النية في ازالة النجس
من الاخبار من ان الوضوء حقيقة واحدة له تأثير واحد هو نظافة معنوية فان وجدت محلا قابلا للتأثير اثرت وان لم يكن المحل قابلا فان كان
لوجود الاثر مثل الوضوء كما في الوضوء المجدد ثم التأثير يكون بارتفاع الحدث اذا كان اصغر وبتخفيف الحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال
كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في الحدث الاصغر والاكبر شيء واحد لكن يختلف اثره باعتبار المحل كذا نبين كون الحائض نقطعه
الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة يشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسئلة محتاجة الى التامل وانما اطلنا
تمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم رفع الحدث الا بها نفطن بحال ازالة النجس
فقال انه لا يعتبر النية يعني مطلق القصد فضلا عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع حصوله
بمجرد اصابة المطهر للنجس ولو من دون قصد ولا شعور من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب
شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان ظاهر الامر سقوط
التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل ما اعتبر فيه المباشرة اعتبر فيه النية وفيه
مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة في ازالة النجاسات
ومما ذكرنا انه لا وجه للاستشكال في المقام حيث قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات ونحوها وما لا يجب فيه من
ازالة النجاسة وما شابهها لا يخلو عن اشكال لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب مباشرة المامور به
هما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه لما ثبت من الخارج عدم اعتبار المباشرة بقي
ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليما عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية يقتضي كون كل
عمل منوي فعلا على النية الا ما خرج وقد اوضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسئلة النية الى عدم تمامية هذا الاصل ثم ان قصد المتوضي الى نية
التقرب بالوضوء ارادة شيء آخر ولا يخلو اما ان يكون مباحا مثل التبرد والتسخن ونظافة العضو ونحو ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون

محرما كالرياء

محرما كالرياء والسمعة او محرما آخر واما ان يكون راجحا فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر
والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك في الصحة وكان نظرهم الى تحقق النية واستدل لهم جماعة بما في المبسوط والمعتبر من انه
نوى الواجب وزيادة وقد يستدل عليه بان هذه الضميمة من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد واورد عليه بمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه
المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كما ان مقصود المرائي وهو مدحه حاصل
مع ان قصده قادح اجماعا ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعا لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيد في البيان والقواعد
والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم ولهم مضافا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي ما دل على حصر العباد فيمن يعمل
طمعا في الثواب ومن يعمل خوفا من العقاب ومن يعمل حبا لله فظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما عد الحب من الامور الراجعة الى الله عز وجل راجع اليه
بادنى تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسب الجزم به سهوا الى العبد ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل ان يقال ان كان الباعث الاصلي
هي القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراد ضم القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين
لانه لا اولوية فتدافعا فتساقطا فكانه غير ناو انتهى وحكي الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد من المتاخرين وزاد الفاضل المقداد نقل اتفاق
الاصحاب على ذلك **اقول** الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث وبالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث
نعم ثمرة تاكيده ربما يظهر في مقامات اخر مثل ما اذا طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث لولا تاكده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا
يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد فلا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل كلام
الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسئلة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب الذي فسره المصنف في الاخلاص هنا وفي المعتبر و
استدلاله فيه تبعا للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد قده ما
لو كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزء غير قابل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الآخر وما كان التركيب فيه
باعتبار كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد وامتناع الترجيح
بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يقرب بالصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد الفعل
الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه على السواء نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاستناد الى الامر لا جواز
الاستناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد به مريدا الامتثال لهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد عد
ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع
والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة نفي مدخلية شيء آخر في العمل واما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والوالد
نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من
موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية
داعي الاخلاص ثم ان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون الآخر كما لو امر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد
من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفا الآخر سوى وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر
المولى وان كان الداعي الآخر موجودا بالفعل بحيث لولا امر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين عليه السلام من المشتهيات والملاذ
النفسانية حيث كان يصدر منه عليه السلام لموافقة اوامر الله المتعلقة بها باقسام من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الآخر بحيث لو فرضنا
عدم رجحان ارتكابه شرعا من وجه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلا والآخر مؤكدا
ولا كلام فيه ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التأثير الفعلي وامكن المكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الخلاف هي الضميمة المباحة الداخلة
في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض الخصوصية
الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد او التسخين غير قادح في الامتثال قطعا
واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافا الى حرمة الرياء الثابتة بالنص والاجماع الموجب لفساد
العمل لمكان النهي والاتحاد في الوجود وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا عن المحرمة الاخبار الدالة على كون
العمل المرائي فيه مردودا مكتوبا في صحائف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد
بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها فان تعليل جعل العمل في كتاب الفجار
بعدم اخلاص مراد العامل في الله عز وجل صريح في المطلوب ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقول يا رب قد صليت

ابتغاء

اشعار وجيف فقال له رجل عليك ليقال لها احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر حسن نيته الخ الى قراءة القرآن والصدقة ورواية علي بن
سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول الله عز وجل من اشرك معي غيري في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال العمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه الا الله عز وجل وفي صحيحة زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله
والدار الآخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قده ان دخول الرياء في العمل يوجب
سقوط ثوابه لا فساده وانه مجزٍ بمعنى سقوط فعله ثانيا والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي
فيه باقرانه فقد مر ان القبول اخص من الاجزاء مع ما عرفت بان منشأ الفساد انما كان مجرد تركيب الداعي لم يقدح بذلك كما تقدم في الضميمة المباحة
من ان الاكثر وامثال حرمة الرياء المتحد مع العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو العمل المقصود به الحمد دون الخالق وامتناع اجتماع
الامر والنهي اما لو كان موضوعه للمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به لكن لو قلنا بجواز اجتماع العبادة في الوجود مع ما هو محرم كما
نسب الى السيد لم يقدح تحريمه في نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال على ذلك بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح
الضميمة المباحة يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام ايضا هذا ولكن المذهب ما عليه المشهور لان ظاهر عدم القبول
مرفوعا وافساد عدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب صرفه عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على العمل
من حيث نفس العبادة فلا يسمع دعوى كون الرياء هو نفس القصد ولا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لان اختلاف متعلق الامر والنهي بحسب
الداعي فان المنهي هي الصلوة للداعي الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة في بعض الروايات الناهية بقصر تعميم دلالتها على حرمة العمل فان ظاهرها رواية
السكوني فانها ظاهرة في تعريض ابتهاج الملائكة بعد اسجاعه لشرائط الصحة اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة في العبادة كالوضوء الماني به بمحض
التبرد والتسخين وكذلك الماني به لمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن الزام كل احد
بدفعه وابطاله للعمل فتحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كان من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين
ويكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة
والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال بعد الاغماض عن كونها دالة السكوني الا ان العمل على المشهور وعبر
مخالج البهائي منا العود الاول لانه لا فرق بين كون الرياء علة مستقلة او جزءا من العلة مستقلا او مجردا عنها او غير مستقل اما لو كان تبعا بالمعنى
المتقدم وهو التاكيد للداعي الذي استظهرنا سابقا انه مراد المجوزين للضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله في صحيحة
زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي لما كان للمؤكد دخل في هذا الدا
التنجيز وقيل فيه علامات المرائي ثلث علامات ينشط اذا راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر من نشاطه
بمرأى الناس شوقه وتاكيد اعتقاده على العمل والمراد من الكسل عند الخلوة وقوع العمل منه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر ادلة
الرياء الاختصاص بصورة استقلاله في البعث او تركيب الباعث فيخرج من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا
التاكيد ومن النشاط والكسل في رواية سفيان المتقدمة الحث على العمل والتقاعد عنه والمسألة لا تخلو عن اشكال الثاني ان ضم الرياء انما
يبطل الفعل الذي انضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة
بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلانه
من حيث كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي تلتئم منها افراد الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة
ولا منافاة في ذلك بين ان يكون المنوي ابتداء هو ذلك الفرد المستحب وان يحصل ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان تعيين الفرد الخاص
لا يجب ابقاؤها الان ما لا يجب تعيينه ابتداء لا يجب ابقاؤه عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى افراد الواجب بل نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب
لم يكن بالاكمال لو نوى تركه وربما يحتمل البطلان خصوصا في الصورة الاولى حيث انه نوى مجموع ما نوى التعبد به الرياء ولو باعتبار جزئه ويقوي
ظاهر ما تقدم من قوله ثم ادخل فيه رضى احد من الناس وقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه
انه عمل لله سبحانه ولغيره فيكون متروكا لغيره ويدفعه انه يصدق ايضا انه اتى بافراد الواجب بقصد الله تعالى ومقتضى ذلك اعطاء كل بعيض حكمه
فالمركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد لا يترتب له ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه
مصداق الكلي اتى به تقربا صحيح على احسن الاحوال هذا كله اذا قلنا انه يرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون الاجزاء
للفرد الافضل كما هو الظاهر من استحباب الشيء على وجه الجزئية اما اذا كان الشيء مستحبا نفسيا في العبادة فالامر اوضح اذ لا تركيب الواجب منه
ح الثالث لا فرق في بطلان العمل بضم الرياء بين دخله في اصل العمل او في ترجيح بعض افراده على بعض فلبس الرياء كالضميمة المباحة التي

تقدم انها لا يقدح في ترجيح بعض الافراد على بعض لو وجه فيه واضح فان الامر بالكلي انما يلزم منه التخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد
حتى المحرمة مع انه يصدق عليه انه عمل هذا العمل الخاص لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك الاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب المرائي
فيه لان متعلق النهي حقيقة هو هذا الجزء المغاير للباقي من الاجزاء في الوجود ووجود الكل في ضمن باقي الاجزاء مغاير لوجوده في ضمن المشتمل عليه فلا يتحد
في اتصاف احدهما بالوجوب والآخر بالحرمة بخلاف الفرد المتشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة اخرى المنهي عنه لجزئه انما يرجع
النهي الى جزئه والمنهي عنه لوصفه المتشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود نعم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد
من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد فاستقبال القبلة في حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ مستقبلا
وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظاهر عدم الفرق
فيه بينهما فمن توضأ قبل الوقت للتهجد رياء بطل الرابع الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه
بما عدا مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لو راعى في القراءة آدابها الغير الواجبة دفعا للنسبة الى النقص الى جهله بطريقة القراءة لم
يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة في باب المراياة ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات
فسد ولو كان جزء الداعي بني على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده في قواعده ويتحقق الرياء بقصد مدح الرائي
والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها تقية فان له
اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرأ من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتبارها اما لو فرض احداثه صلوة تقية
فانه من باب الرياء انتهى وقوله او دفع ضرره عطفا اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا
فمطلق الرياء ليس محرما الا ان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس طلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء
بقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة بتحصيل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع
الضرر من الغايات الغير المحرمة وحكمه يعلم منها فما ذكره قده في عده يحتاج الى تامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج
الحق واماتة الباطل بكلمته المسموعة فالظاهر عدم دخوله في الرياء لان مرجعه الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش في الصدق منعنا حرمته لان عموم
حرمة الرياء معارض بعموم رجحان تلك الغاية ثم ان السمعة هي ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب استماع
الناس لعمله من دون ان يفعله لذلك فهو كحب رؤية الغير لعمله وسروره به للنص من دون ان يعمل لذلك كما ورد عدم الباس به في حسنة زرارة
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع
ذلك لذلك قوله ما من احد محمول على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما
يحبون ذلك لاغراض راجحة شرعا كما سيجيء وغيرهم يحبه لقلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضي الى الرياء لان من احب شيئا مال الى
تحصيله لكنه لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله اسر العمل لا احب ان يطلع عليه
احد فيطلع عليه احد فيسرني فقال صلى الله عليه وآله لك اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل له من حب الناس له باطلاعهم على حسن المنقبة
فيكون قد حصل له ثواب الآخرة باخلاصه وكرامة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما حصل له لسروره
على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا للاقتداء الغير به مراجحة من اصل العمل ارادة لاقتداء الناس به في الخير ثم ان الكلام في الضميمة المحرمة
غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة ان كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في كون قصده مبطلا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب
والمحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص مع ان الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب
والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او لترجيح بعض خصوصياته على بعض المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها
لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه وهو غير بعيد لا انها تؤكد الغرض المقصود بها لتاكد
الطلب المتعلق بها من حيث تحصيل راجحين لا انها لكنها انما يوجب التاكيد اذا كان المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل المشوق والمرغب
اليه اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة بالوضوء نظر ثم ان مسألة جواز قصد الضمائم المباحة لا دخل له
بمسألة جواز التداخل في التكاليف التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام هنا في مفهومين متغايرين بينهما فان في موضوع خارجي واحد تعدد
بكل واحد منهما امر مستقل موجب للثواب مستقل على الموافقة وعقاب مستقل على المخالفة ولا اشكال في تحقق الامتثال للامرين اذا قصد
ذلك نعم قد يشكل اذا لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة والكلام في مسألة التداخل كما سيتضح في مسألة تداخل الوضوءات والاغسال
يقع تارة في اتحاد التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التباين فلا اشكال في عدم التداخل واذا

[illegible]

ثبت المقدم مع التشاذ وصار كمسئلة الضميمة الراجحة فيتم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعدودة فعلا واحدا فانه قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو غسل اليدين المامور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال من حيث انه كيف ينوي الوجوب ويقارنه بما ليس بواجب ويجعله خلافهما لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكلت لم يفرق بين كون المندوب اول الافعال او بين عدمه وكما يثبان في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب لمذهب المشهور من اعتبار قصد الوجه هو ان ينوي الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبه تخيرا وبالمندوب لندبه وهو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة حيث قال في د ويجب معرفة واجبات الصلوة من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين ومجموع العمل كما لا يقدح مع وجوب اول الاجزاء عدم مقارنة نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية الواجبات لها او يظهر من الروضة في مسئلة تداخل الاغسال كفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الاتية هو المشهور الا ان مستنده غير واضح فان ما استدل به على الاستحباب الاعم من مثل صحيحة بكير وزرارة انهما سئلا ابا عبد الله عليه السلام عن وضوء رسول الله ص فدعا بطشت او تور فيه ماء فغسل كفه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها الادلة لها على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء نظير الاستحباب صيانة ماء الوضوء واعضائه عن النجاسة المحتملة مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية الحلبي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيئا ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها وهذا نظير الامر بوجوبها اذا كان اليد متنجسة بالنجاسة فانه لا يعد بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان دفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم ولذا يكون مستحبا مع القطع بعدم النجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء ايضا بل مستحب يقتضي للاغتراف باليد الا ان يستعمل فيها وبالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون مرة مستحبا نظير الغسلات الثانية في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون تمام الوضوء او اعضائه على الوجه الكامل الغير المنتقض الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لا لاستعمال الماء في الاغتراف والغسل بقيد اوظ الاخبار اما الاخيرين والذي يجئ هو الثاني وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من نحوي ذلك بكفاية النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في الحكم المشهور كما منهم صاحب البشرى على ما حكاه الشهيد بل ظاهر الحلي في السرائر انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية والسواك لانهما انما استحبابا لو فرض الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله ع من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا ولمثل الظاهر في كون التسمية امرا خارجا موجبا لتاثير كل فعل من افعال الوضوء كالوء نظير التسمية على كل امر يقصد ان يرد بها تيسيا البركة وبعد الشيطان عنه فضيه رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب موكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر الوضوء معارض بقوله ع الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل عليه اولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية الاحكام لا خلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض اخر محمول على الوضوء الواجب وعليه فلا اشكال في جواز النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى تاخير النية الى ما يتضيق فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم وغيرهم واعلم انه لا خلاف عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامتها حكما الى كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء مع عدم الاشتغال بفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع الجزء الواقع حاله غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها ويحتمل بعضهم ان الدليل على وجوب الحكمية انه لما تعذرت الفعلية لم يسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاحتفى في الرد عليها تارة وعدم جريانها في المقام اخرى ثم قد يورد عليه بان اللازم من تعذر الفعلية ذات تمام اجزائها لا بقدر الامكان لكن الانصاف انه عسر جدا وان اللازم من تعذر الفعلية عدم وجوب اخطار المنوي بعنوانها التفصيلية فلم لا يكفي باخطاره بعنوان اجمالي وفيه ان العسر انما هو بالتزام الاخطار وعدم الذهول والغفلة عنه وكيف كان فلا اعتبار في وجوب هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا

يتنقل

ينتقل من تلك النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية السابقة باقيا لان اثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمر غير منقطع ثم اللازم من عدم الانتقال الى نية الخلاف انه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء الاشتغال به تجدد له قصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو المنوي سابقا لان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول كما عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو للخلاف فلا ينفي الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي والنية الابتدائية كون النية في الابتداء مشتملة على قيود الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليها اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات واما العزم والقصد الاجمالي الجامع لعدم الشعور فهو موجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره من انه يحدث انا فانا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر الفاعل بها وبالجملة فهنا ثلاثة امور النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور به وبجميع مشخصاته وغايته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع الشعور به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون شعور بالفعل اصلا فاذا تحقق الاول من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال الى خلافها حصل الامران الاخيران لكن الاول منهما موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بتلك المعنى مختص بحال تذكر الفاعل للفعل والتفاته اذ وجوبها حال الذهول وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب التذكر عليه دائما كر على ما فرضه من التعذر والمشقة بالاستدامة الحكمية عن الفعلية اذا عرفت ذلك سهل عليك ارجاع ما ظاهره المنافات لتفسير المشهور اليه اما ما ذكره في الذكرى من ان معنى الاستدامة البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثانيان مقابلا للمشهور الا انه لدى عند التامل ان الواجب على المكلف هو البقاء والعزم وانما يصير المكلف موردا للتكليف بهما ووجوبهما عليه اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل في اثناء الاشتغال به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وتدعو فان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى لعدم بداهة عدم امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما ذكرنا نسب الفاضل المقداد الذي هو احد تلامذة الشهيد ولا يخفى عليه موارد مخالفته للاصحاب تفسير الشيخ للاستدامة الى الفقهاء مشعرا باتفاقهم عليه وانما دعى الشهيد الى تفسيرها بذلك لان عدم نية الخلاف امر عدمي لا ينبغي ان يفسر به الاستدامة ولا ان يجعل في حيز الوجوب هو كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التامل لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة فان استدامة النية نظير ابتدائها امر وجودي واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في ذهنه لكن وجوب ابتدائها مطلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل مشخصا لاجل ارادة المقارنة ووجوب استدامتها مشروط بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار لما كان مقدمة لها يرجع الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها لكنه بظاهره خلاف الاجماع فينبغي ان يجعل قوله غير فاعل تفسيرا للذاكر كما قيل او يجعل قوله ذاكرا لها الاخير افيعني الاستدامة ان يكون الشخص في حال التذكر للنية السابقة والالتفات اليها غير فاعل لنية تخالفها فانهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثالثا للتفسير المشهور والشهيد مع دعوى القائل به الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر اتحاد التفسيرين المحكيين في قواعد الشهيد قده فانه بعد بيان الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال ومنهم من فسره بتجديد العزم كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالة الحج بتفسير كلام الشهيد الا تعدد العبارة في التفسير ولا دلالة فيه على الخلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجديد العزم عند التذكر ووقع في المعتبر لا محالة بنية مخالفة لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنع ونية الوضوء مفروض العدم كيف كان فتجديد العزم عند التذكر لا بد منه مع فرض عدم نية الخلاف انما الخصم وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم وجوب التذكر مقدمة فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني لان تجديد العزم عند التذكر واجب اتفاقا كما عرفت ومما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم وجوب اخطار الفعل بعد النية الاولى ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس بلا التفات التكليف به خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في انه اذا خطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا ولا تركه العدول الى اتيان الفعل بنية لغرض وبالجملة فلا اظن في المقام اختلافا الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسير الشهيد والمشهور بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال الوضوء اتفاقا توضيح ذلك انه ينشأ المصنف وجماعة استدامة النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع او الخلاف في الاثناء مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة وليس كذلك لان النية ابتداء واستدامة انما تعتبر في العمل وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لا عمل الا بنية عدم وقوع شيء من العمل لا عن نية فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المعدود وامر استمرارا متصلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقع مع نية القطع في بعض تلك الاكوان فصلا ما صلا عن التردد فا

في الاستدامة بجميع نقاسه على تسليم تخالفهما في المعنى انما بالخطر في افعال الوضوء لا الموالاة بلا خلاف فحذف الثمرة المذكورة لا وجه له اذ مرجعه
الى لزوم ذلك في الصلاة بناءً على ما استفيد من ان الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلاتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة
والستر والاستقبال فخلو بعض هذه الاكوان من النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار
النية واجباً بمعنى وجوب اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك في الموالاة ثم انا قد اشرنا في اول المسألة الى ان البحث عن الاستدامة
كمسألة المقارنة المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنهما ساقط لقضاء ضرورة العقل بلزوم المقارنة والاستدامة
الفعلية للنية بهذا المعنى الى آخر الفعل ويحتمل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناءً على ما ذكره هنا وتقدم منه في اول النية من انه يعتبر
بناءً على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم وان ذلك هو الفرق بينه وبين الاخطار والافتراق بينهما بالنسبة الى عدم الاعتداد
بعبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة والذهول الماحيين لخطور الصورة يقدحان في الابتداء دون
الاثناء فتأمل جيداً وبالجملة بناءً على القول بالداعي لابد في الابتداء من القصد الى الفعل وان لم يلتفت الذهن الى الداعي بخلاف الاثناء فانه يكتفى به
وان وقع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن الرياض تبعاً للمحقق الخوانساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق من ابتناء سقوط مسئلتي
المقارنة والاستدامة الحكمية على القول بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته لبعض ما هو مجمع عليه ظاهراً مستلزم لصحة وقوع العبادة
بعد حصول الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جداً وانهم يلتزمون فساد ما وقع فيها في اثناء ذلك وهو ابعد
فالداعي اذن هو الذي ظهر الى الذهن مع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه في اول النية من دعوى
الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في اولها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم منه يظهر ما فيه بمراجعة ما تقدم منا
في تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يريدون في امر النية على ما يتوقف صدور الافعال الاختيارية عليه عقلاً وهي الارادة المسبوقة
بتصور الفعل وغايته المقرونة باول جزء من الحركات المتعددة في العادة فعلاً واحداً كالقيام للذهاب الى السوق واشتراء اللحم والقعود للوضوء
واخذ الابريق للصب لا مستقبلاً بالاذان والاقامة للصلاة فلا يقدح غفلته بالمرة وذهوله عن الفعل والداعي حين الشروع في المشي او في
افعال الوضوء او في احرام الصلاة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة التفصيلية المتوقفة على
الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل بها واما القائلون بالاخطار فيلتزمون بوجوب الارادة التفصيلية مقارنة لاول
المأمور به ولا يجوزون الغفلة عنده وان قارنته بعض مقدماته المعدودة معه فعلاً واحداً ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة الاجمالية المنفكة
عن الشعور **تفريع** بناءً على كل من القولين المتقدمين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت في المكلف اسباب الحدث الاصغر مختلفة نوعاً فعلم
او مرتبة توجب اي يثبت الوضوء في الشرع وجوباً او استحباباً بالكمال الواجب كالنوم والرعاف كفى وضوء واحد اجماعاً بل ضرورة عند العلماء ويكتفي في
غايته هذا الوضوء بعد توصيفه بالوجوب او الندب عند المص هنا بنية التقرب لاحتياج الى ضم رفع الحدث اليه فضلاً عن تعيين الحدث الواحد
او المتعدد الذي يظهر منه لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة للغسل حتى يتوقف صحة الوضوء
على قصد رفع كل ما وقع منها فلا يرتفع ما لم ينو رفعه لترتب تردد في قصد رفع حدث واحد فان لم يقع هذا الحدث بطل الوضوء نظير نية رفع
الجنابة في غسل الحيض وان وقع مع غيره احتمل الوقوع بالرفع ان لم يقصد عدم ارتفاع غيره والا ففيه وجوه تميل بعضها واحتمل الباقي
رفع الكل وخصوص المنوي وعدم الرفع اصلاً ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين كما سيجيء في تداخل الاسباب ولذا لم
يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث الامن باب تداخل السببين في التأثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء بالنسبة الى اسبابه كذا لا تداخل
بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد يطلب لامور متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين الغاية الواجبة والمستحبة
والملفقة ولا بين الاسباب الملزمة له كالاحداث الخمسة والموجبة لرجحانه كالقيء والرعاف وربما استوجه كون التداخل في مثل ذلك كالاغسال
المندوبة رخصة لا عزيمة والاوجه خلافه واعلم ان المص قده ذكر مسألة تداخل الاغسال هنا استطراداً لان اسباب الغسل عنده كاسباب
الوضوء كاسباب من المعتبرة ولذا قال وكذا لو كان الواجب عليه او الثابت شرعاً بالنسبة اليه ولو استحباباً اغسالاً متفقة في الوجوب او مختلفة كفى عنها
غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته للاصل قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي
محبوب عن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت
لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وفي رواية ابن
عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل
غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب عبد ربه وان غسل ميتاً توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد من الروايات

كفاية غسل واحد للجنابة والحيض ونحوها مضافاً الى ذلك كله اصالة التداخل في المسببات هنا بناءً على ان امتثال كل من اوامر هذه الاغسال يحصل بغسل واحد
وان لم نقل بتداخل الاسباب في التأثير واستلزامه كون التداخل قهرياً كاسباب الوضوء وهو مناف لاختلاف الفرض لمخالفته لما لا فادلة سببيتها تجاه
التداخل في امثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب للتداخل القهري بل هو نظير تداخل كليين في
فرد واحد كما في اضف فقيراً واكرم هاشمياً وقد تشبث بهذا غير واحد تبعاً للعلامة قده في بعض كلماته وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام امور
حالا من التداخل في الاسباب نظراً الى ان التداخل في الاسباب مخالف لظاهر ادلتها كما مر في شرح النية واما التداخل في المسببات بعد تسليم استقلال
الاسباب في التأثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوماً لا يعقل اتحادهما الا ان كونهما في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود وقياسها على المفهومين
مثل اكرم هاشمياً واضف فقيراً واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين في الخارج بتصادقهما في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا يعقل اتحادهما
والسر فيه ان فرض تعدد المسبب يتوقف على تغاير بينهما اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين واما في الخارج كما في فردين من مفهوم واحد
واما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا يعقل فيه تعدد حتى يفرض فيه استقلال كل سبب بسببية دعوى ان الفردين المسببين للسببين كالجنابة والمس
مثلاً ليس كل منهما سبباً من حيث مفهومه المشترك بينه وبين الفرد المسبب للسبب الآخر والا لم يتخالفا في الآثار فتخالفهما في الآثار يدل على كون كل فرد منهما
معرفاً لعنوان يترتب عليه تلك الآثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد بتصادقهما فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك عدم جواز تداخلهما
لعدم العلم بكون ذينك المفهومين قابلاً للتصادق في فرد واحد نعم ربما يتوهم ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه اسبابه فما يوجبه
الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فيرجع اصالة عدم
التداخل الى وجوب تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرار افراد الحدث الواحد وهذا خلاف الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء
فيها بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وكونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا ظهور معتد به لتلك
الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهم اطلاقها هذا مع ان هنا ما يدل على تعدد ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب فيدل على اختلاف حقائقها
لما ادعي من الاجماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله ع اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزأها عنك المتضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب ومثل قوله ع في غسل الحيض والجنابة بجعلهما غسلاً واحداً فان
اسناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في انفسهما وقوله اجزأ من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد
الاغسال وقوله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة فانه ظاهر في اختلاف انواع الغسل وتوهم انه يمكن ان يكون الاختلاف اضافياً فيتحد الحقيقة منوع
بان المراد مجرد تمايز كل من الاغسال عن غيره وان غسل الحيض والجنابة ليسا كغسلي جنابة متعاقبين يكون الثاني بحسب المفهوم عين الاول لا تغاير
بينهما الا في الوجود وهذا المقدار كاف في عدم جواز التداخل وليس المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف هذا مع ان الشك في المسألة يوهن
الاطلاقات بامثال هذه الادلة كما في الاصل الذي قررناه فالمستند في ثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلابد من تشخيص مدلولها
من حيث عمومها لجميع صور اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول ان الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة فيها فههنا مسائل الاولى
ان يجتمع اسباب وجوب الغسل والصور الاولى ان ينوي الجميع والظ دلالة الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما ستعرف
والظ انه موضع وفاق كما مر عن شرح الدروس نعم ربما توهم الخلاف من اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة كما في السرائر لكن الظ انه اراد
منه الجنابة لا تشترط في مقابل نية خصوص غيرها الا نية الجنابة لاشتراط عدم نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث او ما في المكلف من الحالة
المانعة من الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه لا خلاف في التداخل فيها ايضاً كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة
ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجزاء به عما عداه بل صرح في السرائر وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه وكذا في
شرح الموجز واراد بذلك على من حكى قولاً بعدم الاجزاء به من غسل الاستحاضة ولعل في هذه الاجماعات كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة
ايضاً ولا يخلو عن نظر لان الظاهر منها نية الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه غسله ذلك عن كل غسل
يلزم عليه في ذلك اليوم ظهور في كون الرافع من الجنب غسل الجنابة واستدل جامع المقاصد عليه مضافاً الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي
هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان تعددت اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب لا نوى ارتفاعه بالاضافة الى غيره وهو استدلال حسن بناءً على جعل الاسباب
كاسباب الحدث الاصغر ولا يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال
عرفاً قال لانه اذا طلب شيء من احد ثم اتى بذلك المطلوب وان لم يكن اتيانه من جهة ذلك الطلب لا يبعد في العرف ان يقال انه معترضاً عليه انك لم تأت بالمطلوب
المطلوب خصوصاً اذا كان اتيانه من جهة طلب آخر من ذلك الطالب كما فيما نحن فيه نعم القدر المسلم على تقدير تمامية انه لا بد من الاتيان في الاوامر
الالهية التي من قبيل العبادات بالمأمور به متقرباً الى الله فالمأمور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المقيدة بكونه على وجه الاخلاص والتقرب ولا شك

ان الاتيان بالمطلوب فيما نحن فيه للتقرب لا نسلم انه يلزم ان يكون المنظور ذلك الطلب بخصوصه او ورد على تفسيره بما فات ذلك لما ورد من ان الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى واجاب بعد المنع عنه لانهما على ان غير المنوي لا يجزى بانه يمكن ان ينوي فيما نحن فيه لا نسلم انه لو نوى في الفرض المذكور امتثال الامر بما عدا الجنابة لان الامتثال كما عرفت يحصل باتيان الفعل مع الاخلاص بقصد ذلك الفعل بقصد الامتثال ايضا ضمنا ولا نسلم ظهور الروايات في اعتبار القصد الصريح ثم قال ان قلت مع حصول الامتثال وسقوط الذم والعقاب في عدم بقاء موجب التكليف فهل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلت الظاهر على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاقه المدح والثواب على ذلك الفعل لان الفعل الاتياني يكون لنفسه حسن حتى يوم مرة وحسنه لاتيان لا يكون مشروطا بقصد موافقة الامر بذلك الشرط ايضا غاية الامر تسليم اشتراطه ذلك الامر بالقربة واما اشتراط ان يكون الاتيان بخصوص ذلك الامر فلا نعم لابد ان يحصل للمكلف ما يترتب على ذلك الفعل من المنافع الدنيوية او الاخروية نعم لا تأبى من ان يكون الاتيان بقصد ذلك الامر بخصوصه حسنا لحكم العقل بظاهره او بمدة تأته ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات المتقدمة ثم قال ما ملخصه لولا الدليل الاول المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال جميع الاوامر اشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بما دل على وجوب غسل الحيض الدال على وجوب امتثالها بعدد الامرين بتقييدها بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه الروايات بصورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارضات ورجحية سندها مع ان ظاهر رواية الكفاية بقاء وجوب الاغتسال وكفاية غسل واحد لها الا سقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع للشك في تخصيص ادلة وجوب غسل الحيض انتهى موضع الحاجة ملخصا **اقول** ما ذكره قدس سره ضعيف لما ذكره المحقق الثاني قده لانه اذا ثبت تعدد التكليف والمكلف به كما حققنا سابقا ولعنه هذا المحقق في اخر كلامه وفيما قبله من كون امتثال الامر غسل ما عدا الجنابة حسنا استقلالا وان لذلك الغسل حسنا مستقلا وعلم من العقل والعرف ان الامتثال للامر يجب امتثاله لا يتحقق الا مع قصد عنوان المامور به واتيانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال احد الامرين امتثالا للامر الاخر وان لم يقصده ولا التفت الى متعلقه وهل يكون ذلك الا مع دفع التبعة عن تعدد المكلف به والالتزام بكون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد ومع تحقق عدم اعتبار القصد الى الامر والمامور به في تحقق الامتثال والاول لخلاف الفرض والثاني لخلاف العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة المذكورة مع تسليم دلالتها على اعتبار ثبوت الحسن في المامور به وعدم كفاية وجود الحسن في ضمن التكليف لان المتصف بالحسن والقبح لا يكون الا العنوان المقصود الملتفت اليه دون العنوان المتحقق في ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى صحته لاكرام عمرو ولم يقصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم بل لو تحقق ما تمام يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما ذكره اخيرا من انه لولا دليل الامتثال اشكل التمسك بالروايات من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بدعوى ظهور الاخبار في نية الجميع فتكون هذه الاخبار حاكمة على اصالة عدم التداخل كما تقدم من كون الاغسال المتعددة قابلة للتصادق في فعل واحد نعم لو عممناه لصورة نية البعض لظهور ادلة الاغسال ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشف اخبار التداخل الدالة بالفرض على كفاية نية البعض عن اتحاد حقيقتها وحقيقة الاحداث الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل وحكومتها على تلك الادلة وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر عدم الحاجة الى الوضوء لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وحيث انه تعالى فصل بين الجنب وغيره كما لا يخفى ويؤكد الاستدلال بها ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون ان عليا عليه السلام كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال كذبوا ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السلام ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا ولان الامام عليه السلام استشهد بالاية على عدم وجوب الوضوء على الجنب يمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق الوضوء الشامل المسبب عن سائر اسباب الغسل لا مدخلية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر لا ينافي ثبوت الوضوء باسباب اخر وقال شارح الدروس بعد الاشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع بل لسقوط غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غير مناقشة كما لا يخفى انتهى وهو متجه لو كان معنى سقوط غيره به ارتفاع الحدث الاخر به اما لو اريد سقوط غسل الاخر به فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل الجنابة عما عداه بين عدم الالتفات الى تلك الاغسال وبين الالتفات اليه وقصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه ونوقش في شرح الدروس والمفاتيح في شمول الاجماع لصورة الاخيرة وهو في محله لو كان دليل المسئلة الاجماع المحقق واما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد فهو مطلق كالاخبار على تقدير دلالتها الا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع ومورد النص الى غير هذه الصورة لكن الانصاف في التطهير شمول فتوى المجمعين لهذه الصورة وان كان اطلاقهم منصرفا الى غيره لان ظاهرهم المصرح به بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والرفع غير متوقف على ما ذكر نعم يشكل الامر عند من استشكل ذلك الحدث الاصغر اذا نوى عدم ارتفاع بعض الاحداث الصورة الرابعة ان يقصد ما عدا غسل الجنابة كغسل الحيض وهو تارة يفرض مع غسل الجنابة واخرى مع غيره اما الاول فالكلام فيه في مقامين الاول صحته

هذا الغسل على ما نوى به وفيه اشكال من جهة اطلاقات الامر بذلك الغسل واقتضاء الامر للاجزاء وقوله لكل امرئ ما نوى مما سيجيء من عدم كفايته عن الجنابة فارتفاع الاضعف مع بقاء الاقوى غير معقول واطلاقات الاوامر غير شاملة لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عين خلاف الاجماع المنعقد على جواز الاقتصار على غسل الجنابة المتعين عليه فان تعين الشيء على المكلف مع تعيين ما يسقط عليه لغو وتخيير غير معقول انه لا بدل له الا على القول بعدم كفاية الجنابة مع قصد عدم ارتفاع حدث الحيض والاشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر وسيأتي في المقام الثاني ما يدفع به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل بالنسبة الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة واختاره المصنف هنا وفي المعتبر وبعد المحقق الثاني والشهيدان ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما يشعر به استدلال عليه في المعتبر بانه يعني الغسل بنية خصوص الحيض غسل صحيح نوي به الاستباحة فيجزي واوضحه في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية غسل الجنابة من غيره من اتحاد الحدث وان تعدد اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة والثاني الدليل الذي قرره على وجهين وجعل اوضحهما انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع وجوبه والتالي واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل يقتضي القطع بترتب الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع وجوه الوجوب وسقوط الطلب عن المكلف وغسل الحيض على ذلك التقدير لا يترتب على فعله الاجزاء ولا سقوط الطلب وانما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوده كعدمه فيكون التكليف به تكليفا بما لا يجزي وهو ممتنع او يقال وجوب غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس لحدث اقسام الوجوب فيجب انتفاؤه بيان الملازمة ان الوجوب ينقسم باعتبار الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس واحدا منها فينتفي وجوبه واذا انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء من الجنابة وجب بحكم العكس انه يجزي على تقدير الوجوب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع مقامه وقيل بعدم الكفاية وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزأ عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسب الى الشيخ وهو صريح السرائر والوسيلة وبعض كتب العلامة والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسئلة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة لعدم كفاية غيره قال ان كانت المرأة حائضا ثم طهرت فقبل ان تغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان تغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان غسل الجنابة له مزية وقوة ترجح على غسل الحيض لانه لا خلاف في انه تستباح بمجرده الصلاة ولبركات غسل الحيض وايضا غسل الجنابة عرف وجوبه من القرآن وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة المتواترة ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظاهر ان التعليلين المذكورين لاجل مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه والا فكفايته عن غيره يكفي فيه تساوي الغسلين ولا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعدول عن كلا التعليلين او احدهما الى الاجماع ظاهر في ارادة الاجماع على الترجيح فيثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فهذا القول هو الاقوى للاصل وضعف ما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي او كراهته بخلاف حدث الجنابة وقد تقدمت الامارات الدالة على اختلاف حقائق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام وابي الحسن عليه السلام في رجل جامع امرأته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب ورواه في السرائر عن كتاب ابن محبوب وظاهرها عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض والثمرة تظهر في استحقاق عقابين على تركهما ففيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليها بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان مقتضى اجتماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوي به رفعهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل الحيض اولا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه اثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل اخر فغسل الحيض احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلاة نعم لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين فيرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء اتحاد الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع برافعه نظير الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرأة ترى الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وما يظهر منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخر في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاستدلال بالاية الجنب لحكم الحائض يدل على اتحادهما او كون حدث الحيض اعظم وعلى اي تقدير فيرتفع برافع الحدث ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق مع ابي عبد الله عليه السلام وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظاهر ان المراد

بالدم هو الذي يستحيل اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر من اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة تحيض وهو جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما في الاول فلان الظاهر ان الاعظمية انما يكون وجها لعدم وجوب غسل الجنابة عليه عدم قابلية الحيض للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليه لانه لا يجب الا للصلوة فهو مساوق لتعذر عدم وجوب غسل الجنابة على الحائض في بعض الاخبار بانه قد جاءها ما يفسد الصلوة اذ المراد منه انه لا يقبل الاصلاح والا لم يمنع من وجوب غسل الجنابة مع ان الاعظمية لا يجدي لجواز ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فالاستشهاد بها من جهة ان كلما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس لا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة السؤال ان وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجود منهما في الخارج يكون واحدا لا انهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء قابل للورود على اصالة عدم التداخل نعم استدل بعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفت انه ليس بشيء واما ما ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسب الى غيرهم على وجه يشعر بعدم ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة عند تمام هو على القول بعدم اغنائه عن الوضوء اما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف اثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير كراهة وكراهة وطي الحائض وحرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومن يظهر ان الاغسال ما عدا غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان اتحدت من حيث الاغناء عن الوضوء وعدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية بعضها من بعض ولعل منشأ استظهاره الاطباق ما استظهرناه من الوجه مما ذكرنا عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا اشترك الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك الوجه اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمه الا ان يثبت ما استظهره من الاطباق او ما ادعوه من الاجماع من الاطلاق الصورة الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون اضافة الى حدث ولا قصد استباحة الصلوة ولا كلام في فساده بناء على اعتبار رفع الحدث او الاستباحة واما على عدم اعتبارهما فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكون اوامر الاغسال تمتثل بذلك لعدم ثبوت كونها حقيقة واحدة نعم لحدث واحد نظير الوضوء فلعلها متباينة كلية ومتصادقة تتوقف امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار لم يبعد القول بالصحة فتلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع او نية خصوص الجنابة على تامل فيما اذا قصد عدم ما عداه فالاحتياط في ترك هذا القصد لاحتمال الحلال بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا الارتفاع ما عداه من الاحداث ثم الاتيان بالغسل الا احتياطا بقي هنا امران الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة وعزيمة نسب عزيمة لبعض المعاصرين الى ظاهر الاكثر الاول بل نسبه الفاضل القمي في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قدس سره والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لان القائلين بالتداخل بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة كفى الغسل الواحد بنية ايها اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأه اتحاد حقيقة الاغسال واما غير هؤلاء كالمحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بغسل واحد عن الاخر فقد عرفت كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد الصريح في اتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية وضوء واحد عند اجتماع اسباب ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد وهو عدم مشروعية الزائد والتعبير بالكفاية هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في اداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد ايضا حيث قال تتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة عن غيره دون العكس فمن انكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم التداخل عنده لانه ان قدم غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غسل غير الجنابة كما هو بناؤه امكن كون التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة فيكتفي به قهرا وقد يحصل مما ذكرنا انه ان نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحققان والشهيد على المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك بناء منهم على كون اسباب الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فمن لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعى

ان بناءهم في الوضوء ليس على العزيمة كان هذا كذلك الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا اشكال في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه من امره وهو بناء على اصالة التداخل مع تعدد الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى اصالة التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل وامتناعه تعدد الاوامر لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسألة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في تأثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون الاوامر المتعددة بالاغسال المتعددة على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كسائر المفاهيم المغايرة المتصادقة في بعض الافراد نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد هذا او فق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة عن غيره فليس من امتثال الاوامر غسل الحيض اصلا خلافا لما تقدم من شارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا او عرفا وح فان استفدنا هذا الحكم من الاخبار بناء على شمولها لصورة نية الجميع ونية البعض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة واللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع واخترنا عدم كفاية ما عدا غسل الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حتى يتمثل نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثاله قوله اذا بمس بوضوء المسألة الثانية ان يجمع اغسال مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الاردبيلي عدمه وهو وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب مدفوع بان الغسل الواجب مما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد يجزي عن غسل الجنابة او الحيض على تقدير وجودهما الا ان المورد مختص بمن عليه غسل جنابة او حيض كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله عليه السلام اذا اجتمعت لله عليك حقوق الى اخره فان المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على وجه الاستحباب لا خصوص الواجبات لان مورد الرواية يشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يجعل الكلام فقرة مستقلة غير واردة في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اقواهما العدم للاصل بعد ظهور الصحيحة المذكورة في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله عليه السلام في رواية عثمان ابن يزيد ان اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد اعترض عليها بعدم دلالتها واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية عنه لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب لان الظاهر منها ان كل موضع يستحب فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجد بين المشاهد او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول النهار كفاه ذلك الى الليل ولم يحتج الى اعادته لو تاخر فعل تلك الغاية عنه وكذا لو اغتسل في اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها ان غسل يومك يجزيك لليلتك والعجب من بعض مشايخنا فانه حيث استدل بها ايضا في المقام ثم التداخل هنا في صورة نية الجميع رخصة او عزيمة الاقوى هو الاول بناء على ان الاجمال كاشفة عن تعدد حقايق هذه الاغسال وتصادقها فيجوز امتثال اوامرها متواردا وافرادها كما يجوز زيادة تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او افتقد بعيد وجهان اقواهما الاول المسألة الثالثة ان يجمع اغسال بعضها واجب وبعضها مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب به كما في المبسوط والخلاف والسرائر ويحكى الجامع وظاهر الوسيلة والبيان ويحكى المسالك وجماعة ممن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو الظ من السرائر لمرسلة جميل وفحوى ما رواه في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضدة بحصول المقصود من الغسل المندوب في التعويل على المرسلة سندا ودلالة في مقابل قولهم عليهم السلام انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية المطابق او المنجبر او المؤيد باصالة عدم السقوط حتى على القول بالتداخل لان المسلم منه ايجاد الفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال احد الطلبين عن الاخر مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى واما الفحوى ففي اصلها مع اختصاصه بالناسي منع كذا دعوى حصول المقصود ومن هنا اتجه استشكال المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني وغيرهما ومما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم ما اذا نوى خصوص المستحب وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدمة مع دعوى ظهورها او انصرافها الى الغسل الواقع بنية الجميع وما تقدم من رواية الفقه المختصة بالناسي الغير المقاومة لمثلها نعم الظاهر صحة ذلك الغسل للاطلاقات خلافا للشيخ في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا المتطهر وهو في هو ضعيف هذا الوجه لتقييد الاطلاقات خصوصا بملاحظة ما ورد في المستفيضة من استحباب غسل

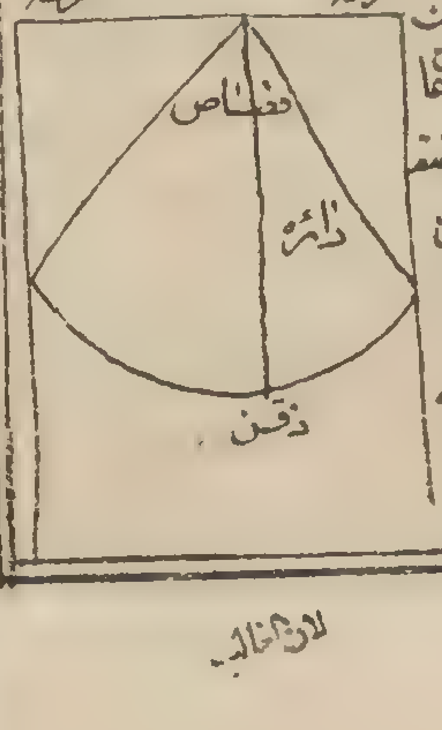
الحلم

الاحرام للحائض الكاشف عن مقبولية حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع عن الاطلاقات واما اذا نوى الواجب والمستحب كليهما فظاهر المشهور الاجزاء عن كليهما بل في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحيث دلت تلك الرواية على تعدد الحقوق والتكاليف وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشف عن كون تعدد تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانان واجب ومستحب نظير تصادق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان كرامة اكراما لهما بقصد الامتثال الامرين ولا بعد في ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما لا انفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا للواجبين فان المثلين كالضدين لا يجتمعان ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات فان نية الامرين هنا غير ممكنة ولهذا استشكل في الجمع في المقام بعضهم وابطلها آخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب قيل يجزي عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرتفع غسل الجنابة على وجه وان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا على احدهما الا انه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتضاد وجهي الوجوب والندب ومن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي الفعلين وذكر في الروض ما في المختلف وعن كشف اللثام جواز تداخل الواجب والمندوب لكن الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتضاد الاحكام انتهى وقد تصدى جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فعن الذكرى بان نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنائز بالغ وصبي بل مطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل بمطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال المندوبة كما سيجيء من الروض وما ذكره هنا تداخاده في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال الاقرب جواز الجمع بين من يجب عليه ومن يستحب لاطلاق الاخبار في ذلك فحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع قاله في التذكرة لعلم الشافعي لاختلاف الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على المتعدد من الاموات ما لفظه لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجب على بعضهم واستحب على آخرين جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتمل على الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي تمهيد القواعد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان ما لفظه ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصودة فتلغو نية الندب ويقول بعضهم فان غاية غسل الجنابة رفع الحدث وغاية غسل الجمعة النظافة فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصود تحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثانيا في رفع الاشكال وذكر في الروض بعد تقوية اعتبار نية السبب في الغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخول تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة الواجبة والصلوة على جنازة من زاد على الست ومن نقص انتهى **اقول** تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول ثم انه قد تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب وغيره ام مثلين كوجوبين ونحوهما كما ان اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز كذا لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذا يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد ولا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا الجهتي الوجوب والندب لا لنفس الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا يزاحمه وجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فان اعتبرنا في العبادة نية الوجوب او الندب بنوهنا الا الوجوب لو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في مسائل النية نواهما معا ويمكن تطبيق ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف فعلا الا بالوجوب وان كان الجهة الثانية موجودة فيه ومراده من وقوعهما معا وقوع القابلين المقصودين من الواجب والمندوب ومراده من تاكد الوجوب بالندب تاكد جهته من حيث ان الرجحان يصير اكد من دون معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة للفعل من جهته لا من جميع الجهات حتى يعارض الجهة الموجبة ولذا يسقط الاستحباب بمجرد طرو سبب الوجوب الاصلي بسبب النذر او العرضي بسبب صيرورته مقدمة لواجب وبما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ومن نقص عنها نعم بناء على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل ولعله من جهتين بنية الوجوب والندب الفعليين ولهذا تفصى بعضهم عن هذا الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان تلك الصلوة فرد من

مطلق الصلوة فيجب وشتماله على المندوب فيكون مندوبا لجواز تركها الا الى بدل فان المتصف فيها على الواجب فهو بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب ويمكن ان يريد ان المقصود اصالة هو الواجب والمندوب مما يوتي به بتبعا والاول انسب بعطف هذا المثال على مثال الصلوة على بالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد حيث علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع تغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب المدارك انه تفصى عن الاشكال اولا بان الدليل لما دل على الاجزاء بغسل عن الغسلين يلزم ان يفعل احد الوظيفتين يتادى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابهما وان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتادى صلوة التحية بالفرض والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مختص بصورة لا يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث هو مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب انتهى **اقول** مرجع الاول الى وجوب فرد خصوص الجنابة لا كليهما والاشكال المفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد به وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد وجوبه من حيث مصادقته مع عنوان الواجب فالاشكال في انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب ام لا فلا يجوز قصده والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما انه من قبيل فرد لكلي اخر اجتزى الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما في الصورة سمي بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة لير ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب او كلاهما قلت هو حيث يقوم مقام الاغسال الواجبة فهو احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب على عدم الاشتراط بنوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى **اقول** لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادات لا يكون الا بعد تعلق الامر بها هذا الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المامور بكل منهما بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله عليه السلام اجزاء عنها غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر عن الامر بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة سوى ذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تحقق مصلحتهما به فلا محالة يكون كل من الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من دليل التداخل امرا تخييريا آخر فيرجع الامر الى ان مطلوب الشارع من الجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق للامر غسل الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من حديث التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو احد الفردين من الغسل المامور به خصوص الجمعة المطابق لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المدرك ليوم الجمعة واحد فردي المطلوب منه ندبا فعاد المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد على وجه ممتنع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق ما عرفت سابقا من دلالة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيد او المراد اجتماع الحكمين المتضادين كما التزمه بعض المحققين **الفرض الثاني** غسل الوجه وهو لغة كما عن ظاهر بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل بالسنة في المعتبر والمنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقلت الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بقوله دارت الاصبعين احاطتهما ولذا عبر في المبسوط بما بين الابهام والوسطى ويمكن نصوص حمله دائرة من مجموع الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في لحن الذقن والمراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان للخط الطولي الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التاكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قده على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان المكتنفان بالناصية من الطرفين ويرد بان المراد بالقصاص ليس مطلق منتهى منبت الشعر الذي باخذ من كلمة الناصية ويرتفع عن النزعتين ثم ينحدر الى مواضع التحذيف ثم يمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح

في غسل الوجه

وافترض ابضا بلزوم دخول الصدغين مع نص الروايه على خروجهما وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى المنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي
بعد انتهاء العذار المحاذي لراس الاذن وينزل عن راسها قليلا ثم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي
عليه صدغا والظ ان الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحه على خروج الصدغ وظهور ما في خروجه عن الحد لا خراجه عن حكم المحدود حملوا الصدغ فيها على
المعنى الاخير المذكور في اللغه وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور ومنه غالبا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لانه
غير متعارف في الصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومنه لاوهو مع مخالفته لظاهر النص والفتوى هو الوجه الجامع بين
كلمات الفقهاء واهل اللغه ضروره عدم ثبوت حقيقه اصطلاحيه للصدغ لم يعرفه اهل اللغه ولولا تصريحهم بخروج الصدغ بجميع اجزائه عن حد
الوجه امكن حمل الروايه على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر النابت على العظم الناتي
اى المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمتن كما في الحدائق خروجه وفي الذكرى ان العذار وهو ما
كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل ذلك ولا يجب غسل ما بين الاذنين
والعذار من البياض ثم قال بعدها للمعتبر ولا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلمة من ظاهرها التبعيض ولو اراد البيان لقال ولا العذار لكن
له كلام اخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان المعتبر ولا ما خرج عن الاصبعين من العذار كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع وصرح في ط دف والمحكي عن
الاسكافي والمهذب كذا صريح المرتضى وجده الناصر حيث حكي في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباتها لوجوبه قبل نباتها
ثم رده بانه حكم حكمه تم اللحيه والشعر اذا علا اللحيه انتقل الغرض اليه وكذا الشهيد والمحقق الثانيين لعلهما يريدان بعضه الغير المحاذي للصدغ
الذي هو مما يخرج وجه لكن الظ خروج ازيد منه لان ملتويه الاصبعين عند كون اليد على ما يقابل الصدغين ازيد منه عند كونهما على ما يقابل
العذارين لكان نتو الانف واذا كانت اليد مقابله لراس الانف يخرج كله فلاحظها واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من الشعر فصرح في المنتهى
بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما بل عن اولهما الاتفاق عليه ويشكل بدخول ما قابل الاذن منه وما يقرب منه لعدم وصول الاصبعين
اليه ولا اشكال في دخول اكثره فتنزيل القولين على التبعيض كما صرح به بعض غير بعيد ثم ان صاحب لما لاحظ ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن
فيتجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الجاء ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لا لكل خط عرضي
منه ما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول الاصبعين
وعدمه انه مناف لظ الصحيحه وما ذكره لا يصلح للصارف لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعذار والبياض
الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه كالجزء من الرقبه مما يلي العارضين فريبا من الذقن وكذا المراد من القصاص
هو منتهى الشعر من الناصيه لا مطلقه فيشمل منتهاه النازل على اعلى النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجمله فالمراد من الصحيحه هو التحديد المذكور
بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامه بدخوله وان كان مقتضيه فهو منطبقا على معنى يوجب خروج معلوم الخروج كالنزعتين وما يتجاوز
من العارضين الى الرقبه ومما ذكرنا يظهر ان ما دقق النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على تفسير المشهور بدخول
ما هو خارج بالاتفاق كالنزعتين والصدغين بعيد في الغايه قال قده في اربعينه والذي يظهر لي من الروايه ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل
عليه الاصبعان اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائره فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر ان قوله من قصاص الشعر اما حال من
الحد واما متعلق بيدور يعني ان الدوران يبتدي من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبر الدوران على هذه الصفه للوسطى عين
للابهام عكس ثم الدائره المستفاده من قوله ع مستديرا فاكتفى ع بذكر احدهما عن الاخر واوضحه بقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان ونحوهما
كما ذكرناه وح فيستثنى التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى
ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه وادار مثبتا وسطه تحصل منه الدائرة وخرج مواضع التحذيف والصدغين عن خارجه عنها فالتحديد المشهور
يزيد على ما تضمنته الروايه بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائره قطرها انفراج الاصبعين وتلك
الدائره اعني مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة مواضع التحذيف والصدغان
واقتفى في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بينه وبين المشهور نصف التفاضل لان النصف
الاخر تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول على الدائره له اربع زوايا ثنتان
من فوق وثنتان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائره باربع زوايا واربع مثلثات ونصفه مثلثان
ثم انه يرد على ما ذكره قده مضافا الى بعده من فهم العرف الذي هو المحيط للشارع وامنائه عليهم السلام في
بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين غير صحيح غالبا



لان الغالب

لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من انفراج ما بين السبابه ح فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن
والابهام المقتصر عليه في الصحيحه على روايه العياشي والا فالموجود في الكتب المعروفه الوسطى فقط او مع السبابه فاطلاق الطول على ما بين القصاص
والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائره التي يثبت وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب
خروج جزء من الجبهه والجبينين لان خط الجبهه مستقيم او منحدر اقل من انحداب القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكوره بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما
صرح به في الذخيره وتبعه غيره واجاب ثالثا ان ما قربه من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغه فخروجه
مخالف للاجماع وان اراد ما تقدم عن المنتهى وغيره فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهه واما رابعا فلان ما
ذكره من جعل الدوران مبتدئا من القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران احد الاصبعين فهو خلاف لفظ الروايه بل ظاهرها اما دوران المجموع
او دوران كل منهما وان اراد به دوران المجموع فهو لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان دور كل منهما من حيث المبتدا والمنتهى عكس الاخر كما اعترف
به واما قوله مستديرا فهو صفه لمصدر محذوف اي جريا مستديرا لان الاصبعين يجريان من القصاص الى الذقن على وجه الاستداره لاستداره
الوجه عرفا وبالجمله فلا نظر في ما ذكره المشهور شيئا من القصور والله العالم ولا عبره بالانزع ولا هو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا الاغم
وهو من على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كما سياتي واما
الاعضاء واما الاصبع الواقع ضابطا للحد فالمراد الاصبع المتعارف لا وساط الناس ولا عبره لمن تجاوزت اصابعه عن المقدار الواجب غسله
من العذار او قصرت عنه بل يرجع كل منهما الى مستوي الخلقه لا انصراف المطلق خصوصا الواقع ميزانا وضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا
الانصراف في لفظ الوجه لان المفروض اضافته الى المكلف ووجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو قدر شيئا بمقدار الوجه انصرف الى المتعارف كما
انه لو كلف كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان مما يواجه به وجب مراعاة مقدار الاصبع زاد على العضو المعلوم او نقص ولو قدره لكل مكلف
باصبعه وعلى ذلك وجهه صغيرا او كبيرا ولو حدد الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف اليه بان حدد وجه كل احد بما اشتمل عليه اصبعاه
فان علم اراده المفهوم في الحد فالمتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم اراده مفهوم الوجه انما ذكر الاصبع ميزانا فيحمل التحديد على الخصا بالافراد
المتعارفه من المكلفين والا وقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي الالفيه الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل
من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانيه ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله ع وقد كمل وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوه الا
به قال في المعتبر بعد مثله وارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصادق ع بناء على انه صلى الله عليه وآله لم ينكس في الغسل قطعا والمروي
في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلام كيف اتوضأ للصلوه قال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله
بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانيه مشتمله على مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى ليس فيه
هو انه وضوء ياتي وامار واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب قطعا للتقييد بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسله فهي مجمله
باعتبار المشار اليه بقوله هذا هل هو نوع الوضوء فهو لو اشتراط الصلوه بالوضوء او شخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الا
الموجب لهذه الكلام او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسله كالمقيد المجمل المطلقات الكتاب
والسنه فان المرسله لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثله من جميع الجهات الا ما خرج كان مقيدا للاطلاقات قطعا والا كان الشك في
التقييد بما زاد على المتيقن فافهم فيبقى ما حكي عن جماعه منهم الشهيد وابني سعيد وادريس من جواز العكس وقال به او مال جماعه تبعا لصاحب
شيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع لعدم الاطلاقات لا انصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف صب
الماء على الجانب الاعلى لا من خصوص القصاص بل لو ورد مثلا كثر الاطلاقات الوارده في العبادات كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبه ذلك
في مقام ايجاب اصل العباده لا بيان كيفيتها وح فيرجع الى الاصول فان قلنا باصاله الاشتغال في هذا المقام فهو والا لم يجد الا اصالة
البراءه بعد قوله ع لا صلوه الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور المرديه الرافع والمبيح ويتبدل في حصوله بغير المتيقن والمسئله محل اشكال
وما عليه المشهور احوط بل اقوى بملاحظه ما سيجيء في غسل اليد بعد عدم القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظ الفاضلين والشهيد
وجماعه وعليه فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء منه ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المقنعه والمبسوط والوسيله حيث منعوا من
استقبال الشعر في غسل اليدين بناء على ان وجه المنع هو النكس كما هو في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت
له لا مطلقا نعم ظاهر العلامه في المختلف في مسئله غسل اللمعه المنسيه ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يسامته
بل ظاهره ان القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسئله من نسي لمعه ولا اوجب غسل جميع ذلك العضو او
من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع بعينه والموضع خاصه ان سوغنا العكس هذا الكلام في الغسل على هذا الترتيب حقيقه

محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وعادة على القول بوجوده الا ان يرمس عضوه تحت الماء بنوى اغتسال الجزء الاعلى على الترتيب المذكور واما الغسل كله عرضا فيجب بغسل عضوه عرضا الى الاخر مثلى ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج ينفيه ادلته نفسه على الوجه الميسور بل بعض ما يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الرحيث ثم وضع الماء على جبينه فاسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ويؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف بين المتشرعة المتلقى من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل الالتزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء السافلة حرج ايضا وان كان دون الاول ولذا استوجهه في المقاصد العلية بعد رد الترتيب الحقيقي على الوجه الاول لعدم الامكان واختيار العرفي على ذلك الوجه فقال ونفي الاكتفاء فيه بكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطه وان غسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته وجهتيه وقال في الذكرى بعد حكاية ما تقدم من المختلف في رد ابن الجنيد ولنا ان نقول هب ان الابتداء من موضع منه بعينه واجب لا يلزم غسله وغسل ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء للزوم ترتيب اجزاء العضو في نفسه فلا يغسل الاسفل قبل سابقه ومنه عسر منفي بالآية انتهى وما ذكره جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا يدل على الترتيب بين الاعضاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لما عدا المنع عن استقبال شعر اليدين الى المرفق مشعر بل ظاهر في عدم وجوب ازيد من العكس في الغسل بعد الابتداء بالاعلى فلا يبقى على تقدير عدم الاعتناء بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله لا صلاة الا بطهور وهي لا تقاوم ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب لو ادعاه من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشأن في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخ عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه وان سلم ظهورها فيما بقي الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفة الاجماع يكون قوله اذا توضأ على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب بين الاعضاء فيكون نصا عن بل ما بعده من اجزاء العضو ظاهرة في عدم الوجوب فتامل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز المقارنة بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شهادته على ارادته خصوص ذلك نظر والمسألة محل اشكال ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف بيننا لخروجه عن حد الوجه المأمور بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية عن حده وعدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبته في المحدود على ما سيجيء في السند لو انقو الوجه قبل العرض والطول لغلبتهم من اللحية والعارض لوجوب رجاعه الى مستوي الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمتشرعة ظاهرا عدم استثنائه للدليل وقوله ان زاد عليه لم يوجر وعن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق اخبار الامر باخذ الماء من اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون مائه ماء الوضوء حتى يجوز المسح به فانه وان ثبت استحباب المثبته المركبة من سائر الافعال وغسل المسترسل الا انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وصيرورته افضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على هذا الفعل لا باعتبار تركبه منه ومن غيره فهو مثله لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية وايصال الماء في خلالها الى ما استتر به من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه او المبين في خلال الشعر اما كثيفا او خفيفا والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطربت فيه كلمات المتأخرين في اثبات الخلاف فيه وعدمه وفي تبيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليه وعلى حكايته فنقول قال ابن الجنيد كلما احاط به الشعر وستره من البشرة اعني شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجرى الماء على الوجه الساتر له من الشعر قال ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فتوارى نباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل انبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها كان على المتطهر ايصال الماء اليها انتهى وقال ابن ابي عقيل على ما في المعتبر متى خرجت اللحية ولم تكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم تستر مواضعها انتهى وقال السيد قده ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما تغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر بان وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال قده وهذا غير صحيح والكلام فيه ما تقدم في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه عن الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصرح في المبسوط والمعتبر والمنتهى كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا وقد في التذكرة ولقد قوى الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال

الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ ان الواجب غسل الوجه انما انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليها لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل هنا ذلك مع الستر ومع عدمه فلا تمكن الوجه به وهو المواجهة به دون اللحية لانها لو تستره فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ بموثقة زرارة بسطين اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون غيره انتهى وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ بعد ما نقل مقابله لقول ابن ابي عقيل تبعا للمصنف وقال كما في التحرير انه لو فقد الشعر وجب غسل موضعه وان وجد لو اجاز امرار الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاخبار بانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو قده اول من اثبت الخلاف في هذه المسألة دون العلامة كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التامل عدم الخلاف والنزاع راسا تحصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسألة واحتمل الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة بعيني البشرة التي لا شعر عليها قال فلا يخالف الشيخ والجماعة وجزم بذلك المحقق الثاني قال وعبارة البعض وان اشعرت بوجوب تخليل الخفيف الا انها عند التحقيق تفيد خلافه كما عليه الباقون وقال قبل ذلك في رد ما تقدم من المختلف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم سترها للبشرة ما لفظه فلما ينتقل فيما ستره من البشرة فان كل شعرة تستر ما تحتها قطعا واما ما بين الشعر فلا كلام في وجوب غسله انتهى ونقل ما احتمله الشهيد وجزم به مع صدق يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل وتبعه فيما جزم به صاحب الحدائق مدعيا ان المسألة لا تتأتى التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا وقال الشهيد الثاني في شرح الالفية بعد ميله الى قول المتأخرين الا ان الاخبار مستدل عليه قبل الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع غيره واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بيناه لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لا ينبغي في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر وح تقل فائدة في ذلك انتهى ونبه في تقليل الفائدة في ذلك وعرضنا ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح الدروس فنفى الريب عن عدم الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى يتفقون لذلك في المستورة واختصاص الخلاف في الظاهرة خلال الشعر واستظهر ذلك والده قده في حاشية الروضة وفيه انه مناف لاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بغرفة واحدة وبانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحصر في صحيحة انما يغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر قبل ذكر الاخبار بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع غيره ومن العجب ان شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على نقيض مدعاه وهو نفي التخليل ثم ادعى انه استدل على تمام مطلبه بالاخبار واضعف من ذلك ما عن حبل المتين من عدم الخلاف في عدم وجوب غسل الظاهر وفي وجوب غسل المستور فالمحصل هنا قال بعض مشائخنا ان النزاع في هذه المسألة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تأخر عنه ومنه ان النزاع لفظي كما صرح به الوحيد البهبهاني قده في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى ما يستر في بعض الاحوال دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حائلا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة التي في خلاله مما لا شعر عليها اصلا كما اذا كان حواليها ولم يرع عليها او دار عليها او هي في وسطه كالمغرب فانه يجب غسلها وينزل على ذلك كلمات الاصحاب واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما حكي من كلامه عدم وجود ما يكون مستورا دائما بالخفيف او مكشوفا بل كل جزء مما احاط به يستر احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما ستعرف ثم ان ظاهر كلام العلامة وجماعة ممن تبعه ان المراد بالخفيف ما ترى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف في الكثير في كلام السيد والقديمين بكونه يغطي بشرة الوجه يواري البشرة او مواضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية او المعتبر في الستر او في الظهور دوام ذلك وهل المراد الستر بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيد والقديمين او العبرة في الظهور بجميع الاحوال لا في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور او بما يعم الاسترسال المبين موضع اخر معدود عرفا من احوال الشعر ومواضعه ولا يشترط ذلك وحيث اختلف كلمات العلماء في ثبوت اصل الخلاف ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر والظهور فالاولى تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما يقتضيه الادلة **فنقول** مستعينا بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان محاطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل يجب غسله نعم نقول ان الشعر اذا كان ساترا في جميع الاحوال لكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار ففي صحيحة زرارة قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه ولكن يجرى عليه الماء واما اذا كان ساترا دائما بالاسترسال فان كان الاسترسال قليلا كشعر الحاجب والعنفقة بحيث لا يستر ما تحته دائما فلا يبعد عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا في معقد اجماع الخلاف لصدق ما تحت الشعر وان كان الاسترسال كثيرا نعم لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه فلا يبعد فيه اشكال وان كان الاسترسال كثيرا فالظاهر وجوب

غسل ما تحته لصدق الوجه عليه ودعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة ولا اقل من الشك فيه ودوران الامر بينه وبين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب للاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال ان وجوب غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه اما اذا كان الستر بملاحظة بعض الاحوال دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ولا يستر بعض الاخر في حال يمكن رؤية البشرة بما هو هي منه ولو باختلاف الاحوال فان كان الشعر متمايزا غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض فصار كالثوب الحاكي لسعة منافذه ففي وجوب غسل البشرة اشكال لانتفاء الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة الى فهم منه العلماء الستر والتغطية والمنع من وقوع حس البصر عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكر الا ان يقال ان المستفاد من الرواية ان البحث والنقر غير واجب وانما الواجب اجراء الماء على الوجه فالمحتاج في غسله الى ازيد من الاجراء بالبحث من شعره وادخال الانامل ونحو ذلك لا يجب غسله وبما ذكرنا يتبين ان الشعر الخفيف الذي يكون ساترا لبعض المواضع وغير ساتر للبعض الاخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا لا يتصور الا ان يريد الستر في بعض الاحوال او يريد الساتر بامتداده على الموضع او استرساله عليه فالكاشف اللثام بعد تفسير الخفيف بما ذكره انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شانه ستر اجزائه لجميع ما تحتها وخلالها من البشرة بالتناوب باختلاف اوضاع الرائي والمرئي فلا يخفى شيء منه من الاستتار في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان فهذا يحتمل تحير المتأخرين في البشرة المستورة او المنكشفة خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوفة وقصره الخلاف على المستورة انتهى واختار هو مدة الوجوب وهو حسن على ما فرضه من عدم الستر دائما خلاف الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمراة وانه لو نبت للمراة لحية لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل البشرة لم يجز

في غسل اليدين

الفرض الثالث من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلثة وكذا غسل المرفقين بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضان ففي رواية الهيثم بن عروة التميمي سئل ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسح من ظهر كفه الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله ص فوضع الماء على مرفقه فامره على ساعده وفي اخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق وفي الخلاف فلتنبه عن الائمة ع ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر والاجماع فلا ينقص هذا المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى وكذا الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليد مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من عدا زفر ومن لا عبرة بخلافه وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على الادخال الا من زفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشا ذلك ان جماعة من اساطين المدعين للاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد افتوا في المعتبر والمنتهى والارشاد والنفلية في مسئلة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد قال في المنتهى بعد تعليل سقوط غسل اليد الاقطع من المرفق بسقوط فرض غسلها بفوات محلها وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في النفلية باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبناه الشارح على وجوب غسل المرفق مقدمة ثم جعل الوجوب في الذكرى امر وبه لذا استظهر منه ثبوت الخلاف **اقول** فعلى ما ذكره المتاخرون يكون الاقوال في المسئلة ثلثة الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب راسا المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تاتي في المرفق بمعنى واحد فلا بد اما من تثنية الاقوال وجعل محل الخلاف في الوجوب الاصلي واما من بناء الخلاف في وجوب الدخول اصلا او مقدمة وعدمه راسا على الخلاف في معنى المرفق كما سيجيء وان من يقول بعدم الوجوب راسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض مستفيدا اياه من تفسيره في التذكرة بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فان مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم الدليل عليه بناء على ظاهر الاية وليس مقدمة لغسل الذراع وانما المقدمة جزء من طرف العضد او نقول بانه الحد المشترك الذي لا وجود له الا بطرفي الذراع والعضد ولا دليل على وجوب غسله اصالة ولا يثبت قابلية للمقدمية لو فرض وجوبه اصالة لابد من ارجاع وجوبه الى وجوب غسل طرفي الذراع والعضد والاظهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد اصالة مبني على دخوله في المرفق ثم قد يفهم من جماعة كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى ان الوجوب ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من المنتهى حيث قد د

قول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق وانما انكر وجوب غسله مقدمة لغسل المرفق قال لعله وجوب غسله لذا احمل الشهيد ره في الذكرى فتوى المحقق ره تارة بابتنائه على دخول المرفق مقدمة واخرى على كون المرفق طرف الساعد وجعل القول بالمقدمية مبنيا على جعل الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية بمعنى مع وانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فتعين ان يكون مبناه هو جعل المرفق طرف الساعد وفاقا للمنتهى والشامي او المفصل واما عبارة النفلية فيمكن ان يراد مما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له لا جزئه بناء على انه هو المفصل وهو الحد المشترك الذي لا يقوم الا بطرفين وبالجملة فالخلاف في مسئلة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوبه اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة بالمعنى المختار عنده وهو المجمع بقي الكلام في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع عظمي الذراع والعضد والمراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان وظاهره ارادة المجموع ولذا عبر به في الذكرى والمجمع ويحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما اي انضمام احدهما الى الاخر فيكون تمام المقدار المتداخل من العظمين ويشهد له تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يلاقيان ويتواصلان فيه فيتداخلان فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب من جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب وموصل الذراع في العضد كما عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجموع بعينه لان الوصل والجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل شارح الدروس تفسير التذكرة قريبا من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد او فيه وهو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكى عن بعضهم بان المراد الحد لا نقطة لظاهر اللغويين كما عن بعض اهل المفصل قال في الحدائق المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور ومجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة بل المعروف منهم على ما عرفت وظاهر شرح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولا تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال وقريب منه ما في التذكرة ثم قال ومن ثم اتضح بالمفصل هو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع اذ مرجع وجوب غسل الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا مما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم فيه نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر ضعف الاستدلال بما تقدم عن الخلاف من انه ثبت من الائمة ع ان الى في الاية بمعنى مع فان ظاهره كون المرفق جزءا خارجا مغايرا للذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرا للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه وهو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف واضعف ما ذكر الاستدلال بما سيجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من عضده بناء على الاجماع على وجوب عدم الزائد عن المرفق اصالة وسيتضح لك في مسئلة الاقطع ثم الدليل على كونه هو المجمع وان ضعف الا ان كونه نفس المفصل ايضا لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس نصا بل ولا ظاهرا في ارادة الحد المشترك خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من الكل بناء على ما عرفت فالمسئلة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله ع لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور واما التمسك بما يظهر منه الا على غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب الابتداء بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن احد قولي السيد لما مر في غسل الوجه والمروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب ع الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام والمحكي عن كتاب التفسير لعلي بن ابراهيم في حديث النبي ص انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليدين عن ابي الحسن ع قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده اخر والا فلا والمراد حصول من يتقي منه فلو غسل منكوسا لم يجز لما مر من رواية ابن عروة التميمي فامر يده من المرفق الى اطراف اصابعه والوضوءات البيانية خصوصا المتعرضة في غسل كلا اليدين لصب الماء الى المرفق كما في صحيحة زرارة وبكير واعلم ان قول المصنف ره ويجب البداءة بالمرفق مع تعرضه بعده للوجوب الترتيب لا يخفى اختصاصا بافعال الوضوء لا اجزائها فلا وجه لخفائه ومن قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتديا من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل يعني الاستصحاب بناء على جريانه في المقام كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال اذا اريد اثبات وجوبه في الجملة وان وجب التيمم ايضا تحصيلا لليقين بالبراءة للصلوة ولرواية علي بن جعفر عن اخيه المسؤول فيها عن الاقطع اليد

والرجل ففي الاول يغسل ما قطع منه وفي الاخير يغسل الى المكان الذي قطع منه وعن الحسن في الاقطع سئل عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير
اما مفرد او مثنى راجع الى اليدين او المراد بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام
الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقد ناقش في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح
الدروس وغيره من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث
فالواجب حقيقة هو الطهر ولتيو مركبا ذا اجزاء ويدفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء الممكنة
نعم لو علم من الخارج عدم حصولها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب هو الطهر لا يحصل بها فلا يجوز التمسك
بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن التطهير بازالة العين
والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها لفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه
من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقديره هذا التفسير ان قطع من فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا واحدا
وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله لا صلوة الا بطهور وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال اليد لاجمال حده
وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضا قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه
دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على المرفق اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء العضد
بتمامه وح فلا بد من التصرف في الجواب اما بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب
ولا شك في اولوية الثاني واما العمومات المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع بما دون المرفق واعلم ان السيد في المدارك حمل كلام
المحقق على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف قده بوجوب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد وذكر المحقق الثاني في حاشية
الشرايع بعدما فسر المرفق بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد انه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة
ثم ذكر في قول الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط
غسل ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكره ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احديهما او كان له اصابع زائدة
على الخمس او لحم نابت على جزء بما دون المرفق او غير ذلك عدا الشعر والظفر وان طالا وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر
شارح الدروس الاجماع عليه ونفي الريب عنه في المدارك اما لكونه معدودا جزءا من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعا لها فيفهم من الامر
بغسل اليد الى المرفق الى الاصابع غسل ذلك الظاهر وجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر لشمول قوله اذا مس جلدك الماء فحسبك
لانه اليد حقيقة دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا لان قوله ما احاطه الله به الشعر فليس للعباد
ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب ايضا غسل نفسه وما تحته من الشعور
المستورة بالشعر الظاهر المحاطة به فالموصول للعهد نظير الموصول في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر واما قوله انما تغسل ما ظهر
فهو مع ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف والباطن لا المستور خصوصا بمحل الشعور ولو كان شيء من ذلك
فوق المرفق لم يجب غسله لعدم كونه يدا مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم عده جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد الواجب غسلها
ولذا حكم في البيان بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسلها ونفى عنه الخلاف في المنتهى وربما يشتبه معنى العبارة في بادي النظر فهو
ان المراد ما تدلى راسه على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تشتمل على ما فوق
محل انقلاعها ان يكشط الجلدة من محل الفرض بحيث كان مبدء تدليه منه ولو كان انتهائه اليه فلو كان مبدء تدليها من محل الفرض وجب غسلها
وان كان مبدء انقلاعه من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعا للعتبر وكتب العلامة وربما يحتمل هنا عدم وجوب الزائد من المقدار المقلع عن
محل الفرض دون الفاصل ابقاء لكل منهما على حكمه السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل بكونها دون المرفق فيظهر منه
ان الشرطية المتابعة في قوة القضية لها دون الصدان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لا يجب غسله وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين هذا
كله حكم ابعاض اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق او محله نابتة من المنكب او من بعض العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف دخل
في المسئلة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق او تحته لاختصاص الموضوع هنا باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسئلة الاولى
في ابعاض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد الواجب غسلها وهنا في بعض مصاديق اليد من حيث شمول اليد في
الاية لها او خروجها عن مصاديق اليد في الاية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك يظهر وجه عدم تفصيل المص هنا فان كانت اصلية
وجب غسلها لصدق اليد عليه كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند جماعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا للصدق

لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخلو عن تامل او منع لصدق اليد عليها وعدم صحة سلبه والانصراف الحضوري من دون تصديق الذهن بعدم الارادة غير
قادح والا لسقط حمل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم فانحصر فلينبغي في المقام على وجه يوجب ظهور المطلق في الاصلية لتحتاج ارادة الاعم من
الزائد الى القرينة غايته الاجمال وتردده في خصوص الاصلية بمنزلة المجاز المشهور وتوقف في الشمول له عدة فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله لا صلوة
الا بطهور لا اصالة البراءة من جهة الشك في الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في المختلف تبعا للمصنف لا يخلو عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة
بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات التي ذكروها مثل النقصان في البطش ونحوه وجب غسلها اصالة بالطريق الاولى لان شمولها للايجري على
الحكم بخروجه عن المطلقات بعد كونه على وجه تساوي الاصلية في اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسل مع الاشتباه من باب المقدمة
ويجب المسح بكل منهما مقدمة ايضا ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون فاذا كان لها محل المرفق واما ما في المدارك من ان اليد الزائدة
لو لم يكن لها مرفق لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق لاجل التبعية
واما اليد التامة فمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا يسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق **الفرض الرابع**
من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولو باعلام الامام ع بكونه لاعلية مسح بعض الراس قال الله سبحانه وتع فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بناء
على النص الوارد عن ابي جعفر ع بافادة الباء في الاية للتبعيض فروى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس
وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله تع يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل
ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس
كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح ببعضها ثم فسره رسول الله ص للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد
بقوله ع ثم فسره اه تفسير رسول الله ص البعض الواجب في المسح والمراد اما تضييع الناس للتفسير الفعلي وقولهم بمسح الجميع واما تضييع التفسير وقولهم بعدم
تعيين المقدم ويحتمل ان يراد به التصريح منه ص بمقتضى الاية وعدم اكتفائه بما يستفاد من ظاهر الاية حتى يمكن الاشتباه او الغفلة كما اتفقت
لزرارة حتى سئل الامام ع هذا ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعيض من الاية لولا تفسير اهل الذكر ع لان الباء لو سلم مجيئه للتبعيض الا انه لا يتعين
هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله ع في صحيحة اخرى لزرارة ويكفي في المسح الحاكية لوضوء رسول الله ص ان الله تع يقول يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه
ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزاه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من راسه او بشيء من قدميه ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ ليس
المراد بعض البعض واحتمال الزيادة للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد اي بعض فرض من الراس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة
لدلالة الاية في محله قال في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء في الاية وحكاية انكار مجيء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين
الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه انتهى وما ذكره لا يخلو عن قرب بان المسح كما يتعدى الى مفعوله
كثيرا التضمين معنى الامرار وعليه كان لا باس بتعديته اليه بالباء بمعنى مرور اليد به فقال مسحت يدي براس اليتيم والواجبة طولا وعرضا ما يسمى مسحا على
الاشهر وعن التبيان انه مذهبنا وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قده في ايات الاحكام الاجماع عليه لكن عن الشيخ انه مذهب اصحابنا الا الشيخ
في النهاية والصدوق قدس سرهما والرواية زرارة الشديدين خلافا للمحكي عن ظاهر النهاية حيث قال ولا يجزي اصبع عند الخوف من كشف الراس و
لا يجزي اقل من ثلث اصابع مضمومة للمختار وعن الفقيه وحد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس والمحكي في المعتبر عن مسائل
الخلاف للسيد قده انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر ع يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذا القدمين
وما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع المرأة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم
الفرق بين الرجل والمرأة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع في الرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت جزيرة يوما
يا ابا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك في وضوئك قال هكذا ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر عنه فقها كثيرا
والظاهر ان مثل جزيرة لا يفتي في الشرعيات الا بما سمعه كان مستند تفصيل النهاية الجمع بين الاخبار بشهادة رواية حماد عن الحسين عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل توضا وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند بل قاصرة الدلالة
من حيث الحاق الرجلين بالراس وتداعي غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من اصبع موضع وفاق لكن يرده تصريح السيد كره
بان وجوب الثلث قول بعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل الا انه لم يستند لوجوب الثلث في الراس الا بصحيحة البزنطي عن
ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو
ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى مخالفة ظاهر الرواية للاصول بكفاية الثلث والاستدلال من حمله على الاستحباب

وفي مسح الراس

وعن الثالثة احتمال الرجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار شدة وهو عدم القاء الخمار كما يومي اليه رواية الحسين بن زيد بن علي عن ابي عبد الله عليه السلام لا
تمسح المراة بالراس كما يمسح الرجال انما المراة اذا اصبحت مسحت راسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما قوله
حتى تدخل فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث بزعم خلوها من المعارض او رجحانها عليه او بناء عليها للاحتياط في العبادة واما رواية حماد
فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الا
ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى وجوب الثلث اكتفى بالمسمى ولنبه على اعتبار خصوص مقدار الاصبع قولا ما لنا في المسئلة ولذا نسب في المختلف الى المشهور الاكتفاء
باصبع واحدة واسند اليهم كالخلاف والمعتبر باجزاء كفاية المسمى وعبر في الفقيه في مسح الراس بالاصبع وفي مسح القدمين براس المسبحة وفي المعتبر قال في
مسئلة مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باجزاء المسمى ثم قال فقد ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسحه بقدر انملة من رؤس
الاصابع ولا يخفى ان الانملة وراس المسبحة اقل من عرض الاصبع ولذا ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد والاولى ان يوجه
الاشاد بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه او لغلبة التعبير عن الاقل به لذلك نظير تحديد الافتراق المسقط لخيار المجلس بالخطوة
الا انه ربما ينافي ذلك تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من كفاية الاصبع باطلاق
الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفي الذكرى بعد ان ذكر ان الواجب المسمى
قال ولا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي الدروس ثم مسح مقدم الراس مسماه ولا يجزي اقل من اصبع وعن المسالك ان في اجزاء اقل من الاصبع
نظرا انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يعتد به في تقييد المطلقات وان ادعى في التهذيب ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر في
الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به جماعة موضوعة عرضا على المقدم او ماخوذ ذلك
المقدار من عرض الراس وعلى اي تقدير فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من غيره ففي المقنعة يجزي
اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اسبغ انتهى يعني ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكره في التذكرة عن بعض العامة في الاكتفاء
بالمسح قولا بكفاية شعرة وعن اخر ثلث شعرات ولا يخفى صراحة ذلك في ان محل الكلام في عرض الراس لا في مقدار الامرار على طوله وفي النفلية عد من
جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح في ارادة عرض الراس ويشهد لذلك التسوية بين الراس والقدم في كفاية المسمى او الاصبع
واستحباب الزائد على ذلك ومن المعلوم ان هذا التقدير في القدم من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة رواية معمر بن خلاد الجامعة
بين الراس والرجلين في مسح الثلث فيما ذكرنا وهي عمدة ادلة الاستحباب ويتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال للمشهور على كفاية
ادخال الاصبع تحت العمامة لخائف البرد اذ لو اريد الامرار مقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا ونحوه مع صدق المراد بثلث اصابع في عرض الراس اما
في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا وفي حاشية الشرايع ان لمسح الراس تقديرين في طوله وعرضه اما في الطول فما به يتحقق صدق المسح فما اصله وعليه الى عرض
ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو ظاهر اكثر النصوص والفتاوى بل ظاهر المحكي عن شرح الدروس الوفاق حيث جعل محل النزاع بين القائلين بوجوب
الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة انتهى وعن الشهيد الثاني في شرح النفلية عند قول الشهيد
فذ المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس خروجا عن خلاف لكن قال في المسالك في شرح العبارة المتقدمة ان قوله عرضا حال من الاصابع
والمراد ورود الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون اثر المسح ثلث اصابع مع ورودها اقل من مقدار الثلث ويتحقق استحبابه بهذا المقدار وكونه
افضل الفردين ان وقع دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وقال بعد
الاعتراف بما تقدم منه ان ظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع ولو باصبع انتهى وقد عرفت ان عمدة
ادلة الثلث التي حكي عن التنبيه الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحاق الرجل لا يراد منها الا العرض الممسوح لا مسافة الامرار ودعوى
ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا والمندوب مقدار ثلث اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود في تحديد الواجب والمندوب
مقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة بان المسح امرار الماسح فتحديده بما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل واحد
من اليد والراس والامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع فلا يراد منه الا هذا المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار الممسوح
تعين ما صرح به المحقق الثاني تبعا للاكثر وان جعلناه للاصابع كما هو الظاهر لذلك كان ساكتا عن كون الممسوح هو مقدار عرض الاصابع عرض الراس او
بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من واحدة على العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع اصبعا واحدة ويمرها بمقدار ثلث فيتادى السنة بكل
بكل منهما فالعبادة اما ظاهرة في خلاف ما استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوص فعمه وغيره لكن ظاهر غيرها من العبارات كما قدمنا
ما ذكرناه وكذا بعض النصوص بل الاحتمالات ثلثة ملاحظة هذا القدر في العرض وملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما ويتادى السنة
بايهما كان وهنا احتمال رابع وهي ملاحظة التقدير من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي

هو طول

هو طول الاصبع سواء كان مقدار عرضها من عرض الراس وطولها من طوله ام بالعكس ولعله الظاهر من قوله ع في رواية معمر بن خلاد المتقدمة موضع ثلث اصابع
بناء على ان الاصبع ظاهر في تمامه وحينئذ ان المراد به هو من خصوص العرض بقرينة الحاق الرجل بها في ذلك وعن الحدائق الاستدلال بان الظاهر من الروايات ان
يكون الممسوح من عرض الراس كونه بقدر طول الاصبع ومن طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات المشار اليها صحيحة زرارة المشتملة على قوله ع ويمسح ببلة
يمناك ناصيتك فان المتبادر مسحها كلها وقوله ع المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدار ثلث اصابع ورواية معمر بن خلاد انتهى وفي ظهور ما استظهره
من الروايات نظر ثم ان تحقق مسح هذا المقدار ملحوظا من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع مقدار
الثلث من الاصبع او الاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع وان كان التدريج اغلب
لكن ذكر في المسالك في المدارك انه نادر وظاهرهما ندرته في نفسه واما مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه واضح واما التدريجي منه فيمكن
هكذا بان يضع مقدار اصبعين وزيادة لا يبلغ واحدة على الراس معوجا فيمسح موربا الى ان يحصل مربع مورب يكون الخط الذي يقطعه مثلثه
في عرض الراس على الاستقامة مقدار ثلث اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة افضل الفردين والكلام في اجتماع الوجوب
والاستحباب الفعليين فيه محرر في الاصول واما مع التدريج ففي كون الزائد مستحبا محضا خلاف والاقوى انه جزء للفرد الواجب الذي هو افضل
الفردين لحكم العرف على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح الا ترى انه لو فرض عدم استحباب الزيادة على المسمى لم يعد عرفا من اللغو بل يعد المشتغل
به مشتغلا بالاطاعة ويدل عليه اطلاق النص والفتوى المستحب على مجموع الثلث فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحباب اتمام المسمى ثلثا
يكون حكما حادثا بعد امتثال الواجب يعين اتصاف الزائد بالاستحباب ويختص الة المسح بباطن اليد ويختص موضع المسح بمقدم الراس فلا يجزي مسح
المؤخر ولا احد الجانبين بلا خلاف للاخبار المستفيضة المقيدة لاطلاقات مسح بعض الراس وما ورد من جواز مسح المؤخر مأول او محمول على التقية
في العمل او في البيان ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص كبعض الفتاوى وجوب مسح الناصية ففي صحيحة
زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه فيمسح من مقدم راسه مقدار ثلث اصابع مضمومة من ناصيته الى منتهى شعر الراس مرة واحدة
انتهى وقال في السرائر واقل ما يجزي في مسح الناصية ما وقع عليه اسم المسح وفي المعتبر والتذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي ص مسح بناصيته
وفعله في مقام البيان فيجب اتباعه فان ظاهر هذا الاستدلال ارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم
لصدق الناصية عليهما انتهى وقال في التذكرة الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من نصف الربع وعن مصباح المنير انه حكى عن اهل اللغة ان النزعتين
هما البياضان المكتنفان بالناصية وباقي النصوص والفتاوى اطلق فيها المقدم والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس عد الناصية احد
معانيه فهل المراد بهما واحد بارادة المقدم من الناصية كما جزم به في محكي المصابيح وبقرينة تحديد الناصية بربع الراس في كلام البيضاوي وتفسير
الناصية بشعر مقدم الراس في كلام غيره او العكس كما تقدم عن القاموس وحكاه في الحدائق عن بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق ممن عدا الشهيد الثاني
وبعض من تبعه والمقدم اعم من الناصية وعليه فهل يحمل على المقيد او يترك المقيد على ما لا ينافيه وجوه اظهرها الاول اعني ارادة المقدم من الناصية في صحيحة
زرارة وكلمات من تقدم كما يظهر بالتامل في سائر عباراتهم وعلى تقدير كون المقدم اعم فلا دليل على تقييده بالناصية لعدم ذكرها في شيء من
الاخبار المبينة للوضوء قولا وفعلا عدا الصحيحة المذكورة وما ورد في ان المراة تضع الخمار في الصبح والمغرب وتمسح بناصيتها لكنهما لا ينهضان للتقييد
لوجوب حملهما على الاستحباب لان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع على عدم استحباب مسح جميع الناصية
والاظهر من ذلك حمل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها وانما يرفع العمامة والقناع لمسح ما فوقها على خلاف العادة لداع واما الثانية
فمحمولة على الاستحباب على المشهور من عدم وجوب وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية وكما يختص الممسوح بمقدم الراس كذا يختص الماسح باليد
بلا خلاف نصا وفتوى وفي حسنة زرارة بل في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي ص بالوضوء وفيه ثم امسح راسك بما بقي في يديك من الماء الحديث فان الظاهر
ان المراد ما بقي في يدك من الماء الذي غسلت وهل يشترط ان يكون بالكف فيجزي ما دون الزند المحكي عن جماعة ذلك قال في الذكرى لو تعذر المسح بالكف
فالاقرب جوازه بالذراع ولعله لتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل الغلبة ولبعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه زرارة وبكير عن فعل الباقر عليه السلام
وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر لاجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور الفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ولذا لا
نعم عليه في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي الوضوءات البيانية ما تراه
من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لانصرافها الى الفرد المشهور وجب الرجوع
الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور وهل يتعين باطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات البيانية وجعله في الذكرى
اولى وهذا ايضا يكشف عن عدم التزامهم بالتبادر المذكور في المقامات نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون باليمنى فيه وجهان من قوله ع
في صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وهو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متاخري المتاخرين ومن ان حمله على الاستحباب اولى لاجل الادلة لعدم

عند المشرعة أولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان وبقي حكاية بعض الوضوءات البيانية ثم مسح مقدم رأسه وظاهر قدميه ببلة بقية مائه
وبقية بلة يمناه فإن عدم تعرض الحاكي للترتيب يدل على فهمه عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب فافهم والظاهر أنه المتبادر في الحدائق أن ظاهرهم الاتفاق عليه
والاحتياط لا ينبغي تركه وحكي في الحدائق عن جملة من الأصحاب اختصاص المسح بالأصابع وهو أشكل من سابقه وإن كان ظاهراً من بعض العبائر المذكورة
في تحديد مقدار الممسوح بالإصبع والأصابع والاحتياط مطلوب ثم إنه إذا انعقد المسح بباطن أصابع اليد اليمنى بناءً على وجوب ذلك فمقتضى ظاهر النص
التخيير بين الأفراد الفاقدة لبعض هذه القيود ويحتمل الفرق بين ما ثبت من القيود بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية وبين ما ثبت بالتقييد
الخارجي ففائدة الأول كالعدم وفائدة الثاني يؤخذ بها لا بالإطلاقات السليمة عن التقييد لاختصاصها بالحجة وفائدة الثالث يبنى على كيفية ورود القيد
فإن استظهر أنه لورود في مقام بيان المطلقات أما الدالة المقيدة على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ونظيره ما ذكرنا
في قوله مسح الرأس على المقدم وأما القول بكون تقييد المطلق يجوز إرادته واستعماله في المقيد فكالأول وإن كان الظاهر التكليف المستقل بالمقيد فهو
كالثاني وكيف كان فالذي استقر عليه المذهب كما في المعتبر أنه يجب أن يكون المسح بنداوة الماء المستعمل وجوباً أو استحباباً في الوضوء بلا خلاف
ممن عدا الإسكافي بل عن الشيخ والشهيد دعوى الإجماع عليه بل قيل إن عبارة الإسكافي لا تدل على الخلاف لأنه قال إذا كان في يده نداوة يستبقيها
من غسل يديه مسح بيمينه رأسه ورجله اليمنى وبيده اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك أخذ ماءً جديداً لرأسه ورجليه إنما هي إما لاحتمال الماء الجديد لما
يأخذه من لحيته ونحوها وإما لاحتمال إرادة عدم إمكان الاستبقاء ثم ظاهر كلامه كفاية جفاف اليد في الاستيناف وظاهر الذكرى تصريح بعض حواشي المطلب
بعدم البلل على عضو من أعضاء الوضوء قابل للأخذ منه ثم إن شارح الموجز حكى عن الإسكافي في موضع آخر أنه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف
للضرورة ونفي الحرج انتهى وهذا إما رجوع وإما قرينة على ما احتملناه في كلامه وكيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وإن فرض تحققه في الأعصار
للنصوص الكثيرة الواردة في المسألة منها ما عن المفيد في الإرشاد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين وفيه بعد أمره علي بن يقطين
بالوضوء على وجه التقية ونقل ابن يقطين كلام عمر وصلاح حاله عند الرشيد كتب إليه ابتداءً على توضأ كما أمر الله تعالى اغسل وجهك مرة واحدة فريضة
وأخرى إسباغاً واغسل يديك من المرفقين وامسح مقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك ومنها
الصحيح المروي عن الكافي والعلل المتضمن لقضاء المرتبة الوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك إلى الكعبين
ومنها ما ورد في ناسي المسح من أنه يأخذ من بلة لحيته وفي بعضها أنه إن لم يبق عليه بلل الوضوء أعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام إن نسيت
مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فإن لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به رأسك ورجليك فإن
لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فإن لم يكن بقي من بلة وضوئك شيء فأعد الوضوء وفي رواية مالك بن أعين فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح
رأسه وإن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والخدشة فيها باحتمال كون الأمر بالإعادة لفوات الموالاة بالجفاف مدفوعة بأن عدم بقاء
بلل قابل للأخذ لا يستلزم الجفاف المفوت للموالاة هذا كله مضافاً إلى الأخبار الحاكية للوضوءات البيانية الناصة في غير واحد منها بعدم استيناف
الماء لكن يمكن الخدشة في الأخبار البيانية بما مر غير مرة مضافاً إلى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اليد كما أن رواية المعراج في واقعة مجملة
الظاهر في بقاء البلل ورواية ابن يقطين محمولة على الغالب نعم قد يستدل للإسكافي بروايات أبي بصير ومعمر بن خلاد وعمار بن أبي عمار الظاهرة في
تعيين المسح بماء جديد مع التمكن من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين ثم يمكن الاستدلال بخبر منصور عن أبي عبد الله عليه السلام
فيمن نسي مسح رأسه حتى قام في الصلاة قال ينصرف ويمسح رأسه ورجليه وفي خبر أبي بصير أنه كان يستفيد من ذلك انصرف فمسح على رأسه ورجليه واستقبل الصلاة
وإن شك فلم يدر مسح أو لا فليتناول من لحيته إن كانت مبتلة وإن كان أمامه ماء فليتناول منه وليمسح به رأسه بناءً على شمول حكم العبا لصورة بقاء البلل
الموجب لبقاء الموالاة وعدم بقائه بمقدار يصلح للأخذ منه للمسح لكنها واجبة التقييد بما تقدم من الأخبار ثم إن ظاهر إطلاق رواية علي بن يقطين
وصدر مرسلة الصدوق أنه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين أن يكون من اليد أو من سائر الأعضاء نعم مع وجود البلل فيها يكون الأخذ من الخارج
غير محتاج إليه ولا ينافي إطلاق المرسلة قوله فيها فإن لم يبق في يدك من نداوة وضوئك لأن قوله من نداوة وضوئك إشارة إلى أن العبرة بما في اليد
من حيث إنه نداوة الوضوء واليد كالظرف له لا أنها معتبرة لكونها في اليد فهذه الفقرة نظير قوله بعد ذلك فإن لم يكن لك لحية مسوقاً لبيان
الأسهل فالأسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقاً على الظاهر وعلى هذا فقول المصنف قده ولو جف ما على يديه أخذ من لحيته
وأشفار عينيه تعليق منه على المعتاد من عدم أخذ بلل المسح من غير اليد مع وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد اختيار عدم الترتيب بين اليد
وغيرها مع الحكم بأن التعليق في كلام الأصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك الوحيد البهبهاني بأنه لا معنى لذلك إذ كان الأخذ جائزاً مطلقاً
فلو كان الظاهر لهم عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عباراتهم صريحة في الاشتراط انتهى وحاصله أنهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية
بلل الوضوء لم يحتج إلى هذا العنوان في كلامهم لو أحيل إلى اليد فائدتها ومنه يظهر أن ما حكي عن العلامة الطباطبائي من أن المشروط بجفاف اليد

وجوب

وجوب الأخذ من غيرها إلا جوازه فالأمر لا يخلو عن نظر لأن ذلك كله كان يؤدي بإضافة البلة إلى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد إلا أن يقال إن تعدد العنوان
في كلامهم للإشارة بعنوانهم الثاني إلى رد ابن الجنيد المسوغ للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الإنصاف أن هذه المحامل إنما تحسن
إذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم ولا تنسبه الحكم إليهم بمجرد ذلك لا وجه له خصوصاً مع اتفاق أكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط
والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد وعن الانتصار أن مما انفردت به الإمامية القول بأن مسح الرأس يجب ببلة اليد فإن استأنف ماءً جديداً لم يجز
حتى إنهم يقولون إذا لم يبق في اليد بلة أعاد الوضوء انتهى نعم أطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والإرشاد والذكرى أنه يكون المسح ببلة
الوضوء وأطلق البلل في المعتبر والألفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الإطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد
فليجمع من الطرفين ويمكن ذلك في الأخبار أيضاً كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الأخبار على الغالب من عدم الحاجة إلى أخذ البلل من غيرها يجوز
حمل المطلق منها كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهو بلة اليد ومنه يظهر ضعف التمسك به في الروض بما دل على أخذ ناسي المسح من
بلل اللحية من دون تقييد بعدم بقاء بلل في اليد إذ لا يخفى أن الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يده ومن الإنصاف أن إطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين
وكذا الإطلاق فتاوى من أطلق البلل أقوى من مقيدات النصوص والفتاوى في التقييد مع أن اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع إلى إطلاق
الآية والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابتة بالإجماع وغيره وجوب استصحاب الماسح لبلل إما كونه بلل خصوص اليد فلم يثبت فالقول بالإطلاق
إن لم يخل عن قوة وفاقاً لظاهر الألفية والموجز وشرحه وصريح الذكرى والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق وغيرها بل الكل بناءً على ما ذكره
الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على إرادة الترتيب العادي لا الشرعي إلا أن المسألة لا تخلو عن إشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط وعلى القول بوجوبه
فهل يجب الاقتصار على ما يعتاد المسح به من باطن أصابع الكف على القول بوجوب ذلك أو يؤخذ بإطلاق البلل في المقيدات وجهان من الإطلاق و
قوة احتمال الانصراف إلى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الأخذ من ظاهر اليد فضلاً عن الذراع مع وجود البلل من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن
ففي تعيين الأخذ من الظاهر أو الذراع مخيراً بينهما أو مرتبين كما هو ظاهر الذكرى أو التخيير بينهما وبين اللحية وجوه وهل يجوز الأخذ من باطن اليسرى فيمسح
الرأس بناءً على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال أن بلل اليسرى إنما يصح المسح به إذا كان أصل المسح باليسرى فلا يجوز نقله إلى ماسح آخر والاحتياط لا ينبغي
تركه ولو أراد به على ذراعه لا سيما عند غسلها أكثر مما يتحقق به الاستيعاب الواجب والمستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب
المسح به بماء آخر كما إذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتناؤهما على أن الزائد على أقل الأفراد هل يتصف بالوجوب أو لغو محض إذا علم عدم
انضمامه بالاستحباب كما في المقام ثم إن المراد ببلل الوضوء هو الباقي من الماء المستعمل في الوضوء فلو جرى منه إلى غيره كان أجنبياً عن محل الوضوء
كالجاري من الوجه إلى العنق والصدر فلا إشكال في عدم جواز المسح به كما لا إشكال في جوازه إذا كان باقياً في محله أما إذا جرى على محل مغسول فالظاهر
أنه ليس كالأجنبي وإن كان الماء أجنبياً بالنسبة إليه أو بقي لمعة فصب لغسلها ماء جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به
إشكال لكونه غير معهود من فضل الوضوء ويدخل في مسألة مزج بلل الوضوء بماء الغسلة الثالثة إلا أن يكون بللاً أجنبياً تعد من التوابع
العرفية لغسل اللمعة ثم إن إطلاق اللحية في كلام المصنف قده وغيره تبعاً للنصوص من غير تقييد بظاهرها كان في هذا الوجه يحتمل أن يكون من جهة كون
تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحباً ويحتمل أن يكون المراد منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل أن
يراد جواز الأخذ منها وإن لم يكن غسل الزائد واجباً ولا مستحباً لصدق العرف من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو
باعتبار جزئيته بل يحتمل أن يجوز المسح بالماء المستعمل لأصل الوضوء ولو من باب المقدمة الوجودية أو العلمية فيؤخذ من جزء الرأس الذي غسل مقدمة
ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف أو فتوى فقيه تسامحاً
لأنه يكون من أجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء لكن في جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من أجزاء
الغسل أصالة لا ترتيب على ما ذكرنا أنه لو غسل يديه ارتماساً فإن نوى الغسل عند الإخراج جاز المسح بها وإن نواه بالغمس فبناه إشكال من جهة
كون ذلك كغمس العضو في الماء بعد غسله أو صرح في محكي الشرح بما ذكرنا من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه وقواه في الذكرى وأما ما
ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من أنه لو غمس أعضاءه في الماء دفعة ثم أخرج أعضاءه مرتباً صح غسل الأعضاء وامتنع المسح
فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج لذا ذكروا بعده أنه لو لم يرتب في الإخراج صح غسل الوجه لا اليمنى وجالفم يظهر من ذلك أنه لا يعتبر
قصد تحقق الغسل بالانغماس أو بالإخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وقد بقي بعض الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده
إنه في الكلام في مقدار البلة إما حقيقتها باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تأثيرها في الممسوح بلا ولو ضعيفاً فما في المحكي عن النهاية في غير حال الضرورة
والبحر المعترضين حيث قال وهل يشترط في حال الرطوبة التأثير في المحل الأقرب ذلك انتهى وينبغي من غيرها أيضاً لأن المستفاد من مسح الرأس بالبلل
بأن يكون البلل ممسوحاً به يظهر من مسح رأسه بالدهن لا مسحه باليد متلبساً بالبلل وما صاحبه فلو لم يتأثر الممسوح بها إما لقلته أو لرطوبة خارجية حال المسح

بحيث يكون تأثير المحل بهذه الرطوبة الخارجية واما القلة الرطوبة على الممسوح فالظاهر عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق في المعتبر انه لا يقدح شيء منهما الا انه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير مشروعة قال لانه لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال لعله لو كان في ماء وغسل يديه ثم مسح راسه ورجليه لان يديه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضره ما كان على يديه من الماء انتهى وسيقت في هذا الفرع الحاق السرائر مستدلا بانه مسح بغير خلاف وعموم ظواهر الايات والاخبار بتمامه ثم ذكر ان له في هذه المسئلة رسالة **اقول** وفي كلام المحقق نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة بواسطة اليد على ان يكون اليد التي لا ايصال الا وجوب ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى بعد دعوى قال بكفايته بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن الاسكافي المبالغة في ذلك واكتفى ادخال اليد في الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن فتوى المحقق بالمسح بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى هو المنع وفاقا لجماعة ممن تاخر عنه بل في لف عن والده عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس بجيد لحرمة التجفيف ومع الرطوبة يكون المسح بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الراس او الرجل رطوبة ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف لخط الماء من المحل لا تجفيفه جعله الدليل في مقابل المبلول فظاهر العبارة ان الاشكال بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في التذكرة بعد حكاية الخلاف في المسئلة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال قال ره ويشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود على جزء من العضو الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم قدح البلل اليسير لكنه استند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا جرى بعد وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب في الروض من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في تحقق المسح وحينئذ لا على الشهيد ره في الذكرى حيث قال لا يقدح اكثار ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل غير مقصود انتهى وقال في الالفية بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس اما في المسح فيجزي انتهى قال في المقاصد العلية في شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح اجزا فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من وجه ثم قال بعد ما ذكر مادة الاجتماع ومادة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين تباينا كليا لدلالة الاية والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سوى الاخبار على عدم اجزائه ثم قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان هو جريان الماء الممسوح به لاجزاء غسل موضع المسح وفرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل لا يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عن استدلال الذكرى بالامتثال وعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح وتحققه اول الدعوى وعدم قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم تابع لتحققه دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه بتصادقان في محل الممسوح انه غسل بما انتقل من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء ومسح بالبلل الغالب باليد ثم البلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تصادق المسح والغسل بالنسبة الى عاية تحققها كما هو ظاهر الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يجد في المصداق فهو ممنوع وان اريد تصادقهما بالنسبة الى المحل وان تعدد ما يتحققان به من البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلانه ان يكون المحل مغسولا وممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة الغالبة باليد مع جريان البلل المنتقل الى المحل من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه مطلقا كما تقدم عن المحقق والحلي وغيرهما واذا كان البلل المغسول به بلل الوضوء وكيف كان فان لم يوجد في محل الوضوء غسلا او مسحا اذ كونه قابلة للاخذ والمسح بها فان كان ممكنا من ذلك مع الاستيناف استيناف لوجوب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه اتمام الوضوء لعذر اخر وقد تقدم هنا خلاف الاسكافي وما كان يحتج عليه من الاخبار وان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح ببداوة الوضوء كان واجبا وببدلة اخرى ويجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء ويمكن الخدشة في ذلك بعكس جريان قاعدة الميسور في القيود فالاولى ان يقال يسقط المسح راسا لا وجوب المسح ببلل الجزء ومنه يظهر ضعف ما يقال ان اللازم وجوب مسح اليد على الراس بلا نداوة لانه ان بني على سقوط القيد خاصة تعين ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد تعذر الممسوح به الذي هو احد اركانه الا ان يقال ان ظاهر المطلقات وجوب مسح الراس ومجرد امرار اليد عليه وثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء فاذا سقط هذا القيد لا دلالة في ثبوت التمكن لخصوص مورده بالتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن لا اختصاص لاستفادته من الادلة لكون اليد واسطة

في ايصال البلل فالمراد مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا قابلا للارادة مستقلا من المطلق لكنه مردود بان الاية لا اطلاق فيها من حيث الممسوح به وعدمه بل ظاهرها بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل الوضوء وبلل الجزء ومقتضى القاعدة ما ذكر من بقاء وجوب مطلق البلل اذا فقد البلل الخاص فربما استظهر وجوب المسح بلا بلل من التحرير حيث قال في مسئلة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التامل يقتضي بعد دلالته على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء المفرط سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يقدح ولا يجب معه الجدة بقاء الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء بماء كثير كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك المسح بماء جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه وحاصله ان حرارة الهواء ترفع فوات الموالاة بمعنى مراعاة الجفاف بل هي معتبرة مع تعذر الهواء وابن عمرة في تجديد الماء للمسح كيف كان فالمسئلة مبنية على جريان قاعدة الميسور في القيود المتعسرة ولا يبعد عمومه مع مساعدة الفهم العرفي كما ذكره في مراتب العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الاتية في المسح على الجابر ومن هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانها اخص منه وما التيمم بل لو كان مستند المسئلة قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور كان الظاهر التقديم لان ادلة التيمم انما يثبت شرعيتها مع تعذر الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يفيد ادلة وجوب المسح بالبلل يصور الاخبار فلا يقدح عليه عند الضرورة بيتكون الوضوء الناقص طهارة مائية مبيحة فالعمل بهذه العمومات يوجب مسح تاخر عن موضوع التيمم اعني التخصيص وطرح تلك العمومات مستلزم للتخصيص بلا قرينة ومن هنا صحت قاعدة كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن سيجيء في مسئلة الجبيرة التامل بل النظر في ذلك وانه لو عمل بهذا لم يبق مورد للتيمم انما من احد الا وهو يقدر على بعض الوضوء الناقص لفقدان بعض اجزائه او قيودها وانتظر لتمام الكلام الا ان القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لاحد نعم في هامش نسخة التحرير الموجودة عندي حكاية عن المصنف قده في باب الموالاة قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى فعلق عليه المحشي ما لفظه فلو تعذر المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المصنف وعند الشهيد يستانف ماء جديد للمسح انتهى فعلق عليه فيمسح به انتهى نعم قال العلامة في النهاية لو اتى باقل الغسل او مال الحرارة والهواء المفرط بحيث لا يبقى رطوبة في اليد وغيرها فالاقرب المسح اذ لا ينفك عن اقل رطوبة وان لم تؤثر ولا يستانف ولا يتيمم وهل يشترط وجود الرطوبة الناهضة تاثير المحل الاقرب ذلك انتهى لكنه ايضا لا يدل على المسح باليد الخالية عن اقل الرطوبة نعم فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبر سرايتها الى الممسوح في الاولى دون الثانية فافهم وكيف كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم والافضل في مسح الراس ان يقع مقبلا ويكره ايقاعه مدبرا على الاشهر وان جاز عند المصنف وجماعة بل قيل هو المشهور لما في المعتبر من اطلاق الاية وصريح الرواية الصحيحة لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل بما دل على جواز النكس في الرجلين بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما وبين مسح الراس ويمكن تقييد الاطلاق بما قيدوا به اطلاق غسل الاعضاء بالابتداء من الاعلى من الوضوءات البيانية المشار اليها بقولهم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الصحيحة فالمروي في موضع اخر اضافة المسح الى القدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك التفصيل فائدة لا تخلو عن اشعار بالتخصيص مع ان الاقبال والادبار في المسح بناسبان القدم فان الاقبال هو تحريك الماسح بيده مقبلا الى نفسه وبدنه كان اليد المتحركة للمسح مقبلة اليه وتحريكها الى الادبار كانها مدبرة عنه والمناسب في مسح الراس الصعود والهبوط من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر انه لو فرض ان الرواية لا باس بمسح الوضوء امكن جعل ما ذكرنا قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع المركب فغير ثابت لما ذكرنا او بعضه منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الدروس وجماعة بل عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار انه مما انفردت به الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم وجه الافضلية عند المصنف والجماعة لعله التاسي بالحجج صلوات الله عليهم ولا يصير المرد الاخر بمجرد ذلك مكروها فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية الترك كما فسرها في محكي مع صدق ولذا عبر جماعة منهم بالجواز ولو غسل موضع المسح لم يجزه عن المسح بلا خلاف من كل من اوجب المسح ولا فرق في عدم الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه وفي هذه العبارة دلالة على ان المسح لا يجوز تحققه مع الغسل كما استفاده في الروض وفي المقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة من ان المسح لا يتحقق في ضمن الغسل وفي السرائر في مسئلة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه لا اختلاف بين فقهاء اهل البيت ان الغسل غير المسح وفي الذكرى في رد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية هو الغسل الخفيف ان المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الانصاف امكان حمل العبارة ونظيرها الوارد في النص ومعقد اجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو لطبيعة الماء على المحقق بدون قصد المسح وان تحقق مصداقه فان مجرد حصوله من دون قصد لا يكفي قطعا الا ان الفعل بدون القصد لا يعد من الافعال الاختيارية والتحقيق ما عرفت من انهما مفهومان متباينان يوجدان بحركة واحدة في محل واحد فامرار اليد لاجل بلل المحل ايصال الماسح مسح اجزاء الماء ونقله من الجزء الاول من المحل الى الجزء الثاني منه غسل هو حاصل ايضا بامرار المذكور وفي صحيحة زرارة لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين

غسلا ثم اعتبر ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء ولم يبرء منها دلالة على تباين المسح والغسل ولا على تضادهما كما يتخيل كل من الامرين الغاسل ان الغسل ولو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي عن المسح اذا قصد الاجتزاء به في الوضوء ويؤيد ذلك قوله فيما بعد انما يا نسخ على الرجلين فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون اخر ذلك المفروض الحديث ثم يجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليه فتبدله ما دل على مسحها الا ما ورد من مسح البنية على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما ورد من ان المرأة في الفجر والمغرب تمسح بناصيتها والظاهر وان عم شعرها الخارج عن حد الراس الا انه مقيد بادلة مسح الراس كما ان تلك الادلة مقيدة بادلة الناصية ومقابل غيرها مما هو واضح الراس ثم ان المستفاد من تلك الاخبار المتضمنة لعدم التخليل غالبا هو ان المراد بالراس ما يعم الشعر وظاهره مع تيسر التخليل الا ارادة ذلك في خصوص صورة تعذر التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر حتى يرجع في صورة تيسر التخليل الى ظهور لفظ الراس في خصوص البشرة كما يتوهم في غسل الجنابة بل يدل عليه كلما دل على مسح الراس ومقدمه خصوصا موضع اربع اصابع بناء على ان الغالب وجود الشعر المانع من مسح البشرة بل مورد بعض الاخبار صورة وجود الشعر كالمرفوعة فيمن يختضب راسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصل بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمرأة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على راسها وظاهر ان تخليل الشعر لاجل مسح مقدار الاصبع فضلا عن اربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا نعم لسهل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء وكيف كان فهذا الحكم امر ظاهر مستفاد من الاخبار مثل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله كلما احاط الله به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بغسله المختص بمورد الغسل وترجيح الاستخدام على التخصيص في امثال المقام مع اندارة الوجوه في المسئلة او جعل الاجراء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الجمال المتقدمة لان المراد بالطلب والبحث هو التخليل الذي عرفت تعذره غالبا في المسح وهو المخصص لعموم الموصول وتخصيصه بصورة التمكن ليس باولى من تخصيص الموصول بموارد الغسل الذي هو ظاهر مورد السؤال ايضا فالى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوه ثم ان المتيقن من عموم الراس في الاخبار للشعر الكائن عليه هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعر من غيره ومسح عليه لم يجز ولو تشكل بالنابت فوق المقدم المتكى عليه يجب تعذر تخليله مسح ما تحته من البشرة او الشعر النابت عليها فانه لما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعم جار هنا نعم ان كان تنزله على نحو من الانفصال الذي لا يصدق على مسحه مسح المقدم توجه منع اجزاء المسح عليه وكذا اشكل المنع من المسح على رؤس شعر المقدم المجتمع عليه الغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الراس ظاهر اشتراط ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا بمده عن حده لا ما لو مد لخرج لكن ادعي شارح الروض ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا عدم جواز المسح الاعلى اصوله لذلك المجتمع ثم اعترف بان في اثباته بالدليل اشكالا وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممتد عليه لحين بين البشرة حائل ولو دهنا اما لو كان الحائل فوق الشعر فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه ولو كان رقيقا كالحناء للعشرة كما في الخبر المانع عن دخول بلة المسح اليها فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك بين الخاصة نعم حكى الخلاف عن ابي حنيفة في الحائل الرقيق وكفى بخلافه دليلا على خلافه وعلى حمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم جواز المسح على الحناء على النقية او بعض المحامل الاخر وان بعد

الفرض الخامس مسح الرجلين

ويجب المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعابه عرضا باجماع الاصحاب واخبارهم المتواترة معنى نعم قيل بوجوب مقدار ثلث اصابع حكاه في كره لرواية معمر المتقدمة في مسح الراس المحمولة على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه كلها بعني كفاية الاصبعين فيبنى الحمل على الاستحباب ورواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ولولا وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالاية الظاهرة في نفي ايجاب الحرج ولا للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم الظاهر في استيعاب الظهر ولم يعمل بظاهرهما احد الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من رجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا الاجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي وقال اليه المحقق الاردبيلي قدس سره في الصحيحة لا تكون دليلا ولا اجماع المعتبر والمنتهى مانعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة وابن هاشم وفيها بعد الاستشهاد على عدم الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هو المسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعا خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى في الطول لم يقل به احد فالرواية كالصريحة في عدم وجوب مسح كل الكف على وجه لا يقبل التقييد بصحيحة البزنطي ونحو ما حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في اخذ ناسي المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان الماخوذ من اللحية لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي تعمل لسندها صاحب المدارك واما الاخبار

الخبر الصحيح فالصريح منها في هذا المطلب مستفيضة كرواية الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردتين في ادخال اليد في الخف المخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة في اخذ البلل لمسح الراس والرجلين من الحاجبين واشفار العين ورواية معمر بن خلاد المتقدمة في اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس والرجلين الى غير ذلك واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لا ظاهر القدم بل بقدر موضع الكف منه نعم لو فهم من كلامهما ما نسبه في الروض من دعوى جواز مسح مقدار الاصبع فخبر الاجماع الى ما ذكر من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت ما في هذه الاستفادة في مسئلة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد كما اشرنا اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي بالواجب المسح الى مان السؤال والامر وانه مع الاعلى فيمكن ان يحملها على الاستحباب ويحمل دليلا على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا وعلى استيعاب المرارة الموضوعة على القصاص المستدوده عليها لجميع الاصابع ثم انه لو اختار المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب بالمعنى الاتي كالخنصر حيث يجزي خط المسح حتى ينتهي الى الكعب فالظاهر وجوب المسح على الشعر فلا يجزي على الشعر لان القدم حقيقة فيما ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع خال من الشعر ما بين الكعب ولم يمكن كان المسح على الجبيرة واما حده طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر والموصولات الثابتة واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فقد يتوهم كون الموصول فيها تحديدا للممسوح منه دون الممسوح نظير تحديد موضع مسح الراس بالمقدم لان الموصول ان كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين القدم والكعب نظير الراس محلا للمسح اوضح وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع فان جعل الباء في الشيء للتبعيض كان الاولى في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او لمجرد الالصاق فهو وان دل على الاستيعاب طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا ايضا ويجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظاهر في الاية والاصل عدمها نعم لو جعل مع كونها بدلا من الشيء موصوفة بمعنى اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان اريد ما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب الطولي وان اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله احدهما واخره الاخر فيدل على مطلب الحق وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول لفظا ما بين هذا ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام قوله اذا مسح الى اخره على الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عدم الاستدلال الا على ما قالوه الاستيعاب عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية من اولها ولا يبعد ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح للتفريع على ظاهر الاية على ما هو منطبق عدا ما هو الحق وان كان احتمال الامرين جو ما في نفسه ومساويا لها في الاحتمال لكن هذا مبني على ظهور الاية في الاستيعاب الطولي بناء على كون الى بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا مخرج لمسح مسمى الكعب او جعل الغاية للممسوح وهو البعض المستفاد من الباء لا الممسوح منه لكن لا انصاف ان الاية بعيد عنها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للاجزاء فيكون الممسوح بعض هذا العضو المنتهي الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها امام الساقين ما بين المفصل والمشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التهذيب الاجماع على هذا المعنى وكذا التهذيب التذكرة وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما العظمان الناتيان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتيان في وسط القدم مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم وليسا العظمين الذين في جانبي الساق وانما وقع الاشكال في مقام اخر وهو ان العلامة قدس سره نبه من هذه العبارات الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب على انه مراد بان الكعب هو ما ذكروه لا عبارته هو العظم الناتي الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تاخر عنه في التشنيع عليه بمخالفته للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكروا في رده كلمات العلماء التي فيها عين ما ذكر من العبارات ومن الاخبار ما ورد من صفوة الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب ادخال اليد الماسحة تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناشز في ظهر القدم وفي الذكرى ان عميد الروساء صنف كتابا في الكعب واكثر فيه من الشواهد على انه الناتي في ظهر القدم امام الساق وما يقع معقد الشراك وعن نهاية ابن الاثير فرماه هو الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة فلا دمنه قول يحيى بن الحارث رايت القتلى يوم زيد بن علي فرايت الكعاب في وسط القدم وعن الصحاح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وحكى هذه النسبة في مجمع البحرين عن بعض اخوانهم وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتي بانه لا شاهد له لغة ولا شرعا كما صرح به في كنز العرفان تعريضا على مذهب العلامة

أقول الانصاف ان الطعن على العلامة لكلماته الثلاثة المذكورة في غير محله وان كان الاقوى في المسئلة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مثله لمخالفة المتقدمين والمتاخرين وكلام ... ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه فضلا عن الشاهد راسا كما عرفت من كنز العرفان بل الانصاف ان المسئلة لا تخلو عن غموض وخفاء ومنشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب فانه قده قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ... الى ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما

في مسح الرجلين

معقد الشراك وبه قال الشيخ والشيخان انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام عليه وهذه العبارة هي المحكية
عن السيد والطبرسي والحلبي وابن زهرة وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم يذكر احد من القدماء واتباعهم ما يخالف ما ذكره العلامة في الكتابين مدعيا عليه
الاجماع نحو المفيد فقد حكيت عبارته في المقدمة والشيخ وان ادعى في باب الاجماع على هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر بعين ما ذكره العلامة يدل
على اتحادهما عنده كما ان قول المحقق في المعتبر ولان الكعبين نتاء القدمين ثم تفسيره بما ذكرنا عنه مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم
هذا التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة لم يخالف احدا الا انه يدعي ارادة العلماء بهذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلمات هؤلاء
بل ينبغي ان يطالب بالدليل والقرينة على ما يدعيه في كلمات العلماء وسنذكر ما يصلح له وان يجعل استدلاله بصحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل
وغيرها مما سنذكره وتنبيه على ما استفاده من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قد افتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم وجوب ادخال
اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجزي لو تخلف ما تحته او بعضه اشكال
اقربه ذلك وهل يتسحب الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة
باختيار عدم استبطان الشراك لا يخلو من نظر لالتزامه مضمونها في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد اما
من جعل معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع التذكرة
مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المتقدمين قال بعضهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكي نسبته الى الاصحاب
وورد عليه الاشكال من جهة اختيار عدم استبطان الشراك واما ما ادعي من مخالفة ما ذكره العلامة لقول اهل اللغة من الخاصة فلم يتحقق ذلك الا
ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكي كاشف اللثام قول العلامة عن بعض اهل اللغة واما ما حكي في النهاية والمصباح ولباب اللباب وبلغة الشيعة
فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة وغرضهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب قطعة ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة
من العامة كالرازي والنيشابوري حكي عنهم انهم نصوا على ان الامامية وكل من اوجب المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم
الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي فنسبه الى محمد بن حسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول ثم
ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص مع تقدم بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة استفادة ذلك من العلامة فقد زعموه مذهبا
لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيد موافقيه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الامامية خصوصا
من عبر بقبة القدم اذا ادعى الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قاله العلامة فقد صرف ما عن ظاهرها موقوف على ظهور في الاخبار التي استدلوا بها
في هذه المسئلة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام فيما ذكره بحيث يغلب على ظهور كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله واظهرها ما يمكن ان يجعل
من كلماتهم واسنده الا انهم صار ما تلك الظواهر امران **الاول** صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ والمحقق على مطلبهما وفي اخرها قلنا اصلحك
الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهره ان تفسير المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام عليه السلام
واجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه مفصل ايضا ولانه محل الفصل في حد السارق واخرى باحتمال الارادة
ما يقرب منه وثالثة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية البعد فهي متساوية في البعد للتاويل في عبارات القوم لا
كرنية اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص بالمشاهدة بل المساس نظير ارادة العظم المستدير
من العظم الناتي او ارادة وسط القدم عرضا وغير ذلك من التاويلات التي لا بد من ارتكابها وارجاعها الى ما فهمه العلامة منها واما ارادة المفصل
بمعنى محل الفصل للسارق فهو ابعد لان المفصل قد ورد في بعض نصوص حد السارق وفي كثير من فتاوى الاصحاب بيانا لمحل قطع السارق فهو معنى
عرفي وقع معرفا للحد قطع السارق فكيف يكون استعماله بملاحظة كونه مفصلا عند السرقة مع انه لم يعهد استعماله باعتبار الفصل في حد السرقة
في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي للصحيحة المذكورة فظهوره مسلم الا ان هذا ليس تفسيرا للفظ مجمل حتى يتأتى
في قوله منه وانما وقع بيانا للاشارة الامام عليه السلام بقوله هيهنا ومثل هذا في الاخبار الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور
الرواية على ما ذكره الشيخ قده في تفسير القدم لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب
اسفل من ذلك فان المشار اليه في ذلك غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامة الانسان فقوله
دون عظم الساق من كلام الراوي يعني اشار الى المفصل الذي هو دون عظم الساق اي ادون منه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما
استدل به في المنتهى ايضا من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب ظهر القدم بالمسح وفيه ان الاستيعاب غير مراد منها جزما مع انها نظير ادلة المسح
على الراس او مقدمه الواردة في مقام القضية المهملة ثم ان مما يمكن ان يستدل به لمذهب العلامة ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه
وروايته عبد الله بن هلال المروية في الكافي تدل على ان السارق يقطع رجله من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله بقيته

مادل على انها تقطع من المفصل كما في الفقه الرضوي ورواية معوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد يعني ابن ابي نصر عن المسوحي عن معوية بن
عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر الاخير
من ترك العقب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب في ان العقب لا غيره ومنه يظهر وجه ما بين الروايتين ومطابقتهما للاخبار الاخر في انه يقطع الرجل
ويترك العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في المقنعة والنهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك
له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع فانه في السرائر وقطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك ظهر القدم كما يطلق عليه
الان اذ لا مفصل بين القبة واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان ذلك الحلي القرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسبة ذكر الفرمان الى الاصحاب
والاخبار الواردة عن ائمتنا انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر في عدم ترك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط رجله
اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد بانه يقطع من مفصل القدم نعم ربما يظهر من المحكي عن
جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم وانه المشهور عن علي عليه السلام الا انه لا
حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كان روايتي الكعب وابن اكثر
تفسيرهما برواية سماعة الواردة في انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة
في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عجز القدم وهو العقب وما عدا الى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما
عدا العقب كما يلتئم كلمات الاصحاب بناء على عدم الخلاف في المسئلة بارجاع الظاهر منها الى النص وقد عكس في الرياض في باب الحدود وهو بعيد للزوم طرح
النص منها بالظاهر وابعد منه حمله اخبار المفصل على التقية لموافقتها المذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة العامة حيث صرح اكثرها
في وجوب ابقاء العقب وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال اللغة المتقدم بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة في البهائي قد بل
عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى لكن الانصاف ان هذا كله فرع اتحاد موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المحدود به
في الطهارة وهو قابل للمنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى المتنازع فيه الا ترى ان الشهيدين مع طعنهما على العلامة بمخالفة
الاجماع صرحا كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الاصحاب مع ادعاء
اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع كالمفيد وغيره بمسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ في التهذيب
وبعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين منا على معنى الكعب ودعوى الشهيد وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وبقية ما مر من جماعة
الاجماع المتاخرة عن العلامة المطعون بها عليه اللهم الا ان يقال انها مستندة الى ظاهر كلمات ما تقدم عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض
دليلا او الا لعورض بدعوى العلامة ومن تبعه الاجماع على الكعب بالمعنى الاخر مع احتمال اطلاعه على قرينة صارفة لم يطلع عليها الاخرون والمثبت مقدم
على النافي فالانصاف تساقط الدعاوي بعد العلامة للعلم باستنادها الى ما فهموه من كلمات المجمعين فيبقى الاجماعات المحكية في كلمات من تقدم فيستند
بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لا اعتبار عليه مضافا الى اختيار عدم استبطان الشراك فان مقتضى العمل بظاهر ما دل على وجوب استيعاب الممسوح لاجل
معقد الشراك خارجا عن محل الفرض لا انه لا يجعل خروج محل الفرض قبل معقد الشراك ولا يناسب ذلك مذهب العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال
الكعب في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه ويجب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي شعرهما في ظاهر كلمات الاصحاب كما في الحدائق والمسالك الجواز بعموم قوله
كلما احاط الله به فقد عرفت ضعفه لكن الانصاف ان وجود الشعرات الضعيفة المتفرقة لا يمنع من صدق المسح على الرجل وايجاب ازالتها ثم احرج
والتخليل في المسح غير ممكن والمسح على شعر الراس قد تقدم وجهه ولا يجوز ايضا على حائل خارجي من خف او غيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا
محققا من عبارة التذكرة المتقدمة في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح على النعل من غير ان يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف ما تحته او
بعضه ففيه اشكال اقربه الجواز وهل يتسحب الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى وهو
الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاسكافي الدالة على جواز المسح على النعل وكلما لا يمنع وصول اليد الى تمام القدمين وبعد حكاية استشكال
العلامة في التذكرة في سير الخشب والمربوط لحاجة او عبثا قال اما السير للحاجة فيلحق بالجبائر واما العبث فان منع فالاقرب لفساد اذ الواجب
المسح الى الكعبين وهو الاقرب كما مر لانه يتخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل من ادخل الكعب في الممسوح سواء قال بانه
مفصل الساق والقدم كالعلامة ام قال بالمشهور كالمحقق الثاني لان الكعب عندهم معقد الشراك فلا بد من ستره لجزء منه لكن العلامة
في المنتهى مع ايجاب ادخال الكعب استدل على عدم وجوب استبطان الشراك تبعا للمحقق في المعتبر الذي صرح فيه بعدم وجوب ادخال الكعب بانه
لا يمنع مسح محل الفرض وقد سبقهما الى ذلك التعليل الشيخ في تهذيبه حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار على النعل العربية لانها لا تمنع
من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوها المحكي في الذكرى عن ابن الجنيد وهو ايضا صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع بعد ذكر النعل العربي عن

للمسح على ما يحول قال لو كان منسوبا الى المرايد الجمع والذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي التأمل في عدم وجوب استبطان الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك لكونه على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيرها من العرايب جمع العلامة في المنتهى بين القول بكون الكعب هو المفصل وكونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح وتعليل عدم استبطان الشراك بعدم منعه لمسح محل الفرض مع انتظام اخبار الشراك بما جمعها هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمة التوسعة على العباد وح فيكون هذه الاخبار على خلاف القاعدة الا ان يراد من المسح على النعلين المسح على الرجل ويكون ذلك تسامحا في التعبير من جهة لصوق النعل فيكون المسح عليهما مسحا على النعل وتبعه له ونوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم بعدمه كونه مانعا من مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يجزي من الوضوء الا اذا كان للتقية من المخالفين فانه يصح بلا خلاف يعبد في الجملة للحرج بتركه فيسقط اعتبار مماسة الماسح للبشرة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدمة في وضع المرارة على الرجل هذا مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد وهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على رجليك لكن في صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر عليه السلام هل في المسح على الخفين تقية قال لا اتقي في ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج ونحوه ما في الصحيح عن ابي عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء الا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق ع التقية ديني ودين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل في مسح الخفين تقية قال ثلث لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا الخبر وكلام زرارة يحتمل ان يريد به انه ع بين حكم نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل ان يريد به انه لم يوجب التقية في هذه الثلثة كما في سائر موارده الا انه اوجب علينا تركها فيها فكان هذا مستثنى من عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا رخصة لا عزيمة كالتقية في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على المرجوحية ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد على مورد الضرر الفعلي دون التقية المبنية على ملاحظة الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بمخالفة جمهور الناس دون الضرر الفعلي اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص ويشهد لهذا الحمل عطف البرد والمعتبر منه الضرر الشخصي اجماعا لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيها ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة فيها ملاحظة الضرر اللاحق من اجتماع الشيعة على تركها واشتهارهم بخلافها وهذا وان كان يظهر من جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها خلاف ذلك ففي رواية البزنطي عن ابرهيم بن هاشم قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع اسئله عن الصلوة خلف من تولى امير المؤمنين ع وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل خلف من يمسح على الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم الى آخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شيء يضطر اليه ابن آدم ففيه التقية فان ظاهرها بيان ان مناط التقية ومدارها خوفنا وابتلاؤنا والمرسل المحكي في الفقه الرضوي عن العالم ع لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه وآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسنده عن ابي جعفر عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا وتشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان فالاظهر اعتبار ترتب الضرر على مخالفة التقية في خصوص الواقعة فتكون التقية كسائر الاعذار الا انه اختلف في انه هل يعتبر في شرعيتها عدم المندوحة والعجز عن اداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التأخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن في آخره على القول بذلك في اولي الاعذار ويجب الانتقال من مكان التقية الى مكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على التخلص بتغيير الوقت او المكان او ائتمنه المخالف عن مجلسه بتيسر وجهان بل قولان ظاهر من تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو الاول وصريح البيان وجامع المقاصد والروض هو الثاني بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات لانه ذكر ولا الخلاف في بقاء اثر هذا الوضوء بعد زوال التقية واختار البقاء قال ولا يشترط في جواز ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء الطهارة مع زوال السبب ويدل على هذا القول ظاهر ما تقدم من رواية ابي الورد وان كان عطف الثلج عليه ربما يشعر باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة عنها وكذا بعض الاخبار المتقدمة لكن الغالب في المندوحة علم ملازمتها لتمام الوقت وامكان التفصي عنه بحال الثلج المانع عن نزع الخف فحمل المطلقات على ذلك مشكل مضافا الى ما عن العياشي بسنده عن صفوان عن ابي الحسن ع في اجزاء الوارد في غسل اليدين فقلت له يرد الشعر قال ان كان عنده آخر فعل والا فلا تسمع المدارك ويحكى بعض متاخري المتاخرين تمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة فيزول المقتضي وابو الجواز في الحدائق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالف ووعد الثواب عليها حتى ورد ان

الصلوة معهم كالصلوة مع رسول الله صلى الله عليه وآله مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات احيانا **اقول** اما ما في المدارك فهو حق لو كان مدرك مشروعية التقية مجرد نفي الضرر والحرج كما يظهر من جماعة كالفاضلين الا ان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها مما لم نذكر ان التقية اوسع من غيرها من الاعذار فالمعتبر فيها ترتب الضرر على ترك التقية في اجزاء العبادات وشرايطها مع اتيانها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على العاصي تحملا للفعل الاستتار عنهم او الخروج من مجلسهم او تاخير اهل السوق صلوتهم الى مغيب الشمس حتى انه لو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث انه جار المسجد حضور المسجد وصلوته في الايام المتكررة مثلا كيوم الجمعة وايام رمضان لو كان المتعارف تشيعه عندهم او اضافتهم عنده فلا يجب في هذه الموارد التخلص عنهم واخفاء العبادة عنهم بل حث الشارع على المسالكة معهم بعضهم وترك هجرانهم فالضرر يعتبر مع هذا الموضوع فالمصلي معهم يراعي ما هو الحق مع هذا الوضع ولا يجب التخلص عن الضرر بترك معاشرتهم التي يقتضيها رفع ارتياب اصحابه بالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بحمل المخالفين كالشيعة في المعاشرة ويراعي الضرر مع هذا الحال نعم التعرض لفعل العبادة في محاضرهم من غير اقتضاء العادة له محل اشكال وان ورد في المستفيضة الحث على حضور جماعتهم في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادات بحضرهم مع ايجاب ذلك كله لظهور تشيع من لم يعرفوا التشيع واستبانة العداوة ممن عرفوا تشيعه مودي ذلك الى استيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة في الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها عذرا كسائر الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية كالمرض والاكراه ونحوهما ومنها ما دل على انها اوسع من باقي الاعذار حيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف بالحيل والمعالجات بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل على رجحان اظهار الموافقة لهم دفعا لتهمة التشيع او معاندة الشيعة معهم فشرع التقية مع الامن من الضرر المترتب على تركها في القضية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة لتشريع التقية فلا تدور مدارها في الوقايع الشخصية ولعل المستفاد منها بعد التامل في جميعها ما ذكرنا وهو ان التقية ليست كسائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة فيها ولا كالاحكام المبنية على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الظن في الصلوة ونحو ذلك حيث كان الامر فيها اوسع من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار وهي التقية من المخالف فيما يخصنا المذهبية فالتقية عن الكفار او ظلمة الشيعة حكمها حكم سائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة بل وكذا التقية بعدم اظهار العمل عندهم لمجرد كونه منكرا عندهم كما هو الغالب في هذه الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء والسجود على التربة وغيرهما ولكن خفائه عنهم لاجل تلبيس الفاعل عليهم موافقته لهم في الاعتقاد او في خصوص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم فيودون الفاعل من باب النهي عن المنكر فان في دخول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تامل نعم كثير من عمومات التقية والتعليلات المنصوصة في شرعية التقية من حفظ انفس الشيعة واموالهم واعراضهم يشمل ذلك لكن المبرر فيها اريد من الخائف فالحاقها بسائر الاعذار معتبر فيها عدم المندوحة ثم ان الفعل الماتي به تقية ان كان مما سوغته في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي يسوغه البرد الشديد فلا ريب فيه من الفرضية والجزئية للعبادة وكان مباشرة اليد لبشرة الرجل ساقطة في مسح الرجل نظير المسح على المرارة المامور به في رواية عبد الاعلى المتقدمة فلا يجوز الاخلال به ولا بشيء من شرائط المسح المعتبرة فلو اخل به عمدا او لا عن عمد بطل لفوات باقي الواجبات غير المباشرة ولو مسح مع التقية على البشرة فحكمه كالمضطر بمسح البشرة يبطل عمدا اذا لم يتدارك ويصح لا مع العمد واحتمل في الروض عدم الفساد في الاول لتوجه النهي الى امر خارج وفيه ان الامر الخارج متحد مع المامور به وهذا الدفع يؤذن بالبطلان مع عدم العداوة ويرده منع انقلاب التكليف بل الامتثال بالمامور به ممتنع للنهي كالمضطر بالغسل ولو كان خفه نجسا ولم يتمكن من الطاهر فمسح عليه تقية لم يصح فيجب استينافه لان التقية لم يوجب المسح على النجس انما المضطر فيه من حيث عدم الفرد الآخر وان كان مما لم يسوغه في العبادة ضرورة اخرى غير التقية فان كان التقية في ابتدائه في العبادة جزء كمسح الزائد على الواجب عندنا او مستحبا كالتامين في الصلوة والتكفير جاز اتيانه لا بقصد الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو تركه عصيانا لم يبطل العبادة ولو الجات التقية الى غسل الرجلين فان قلنا بجواز ذلك في الضرورة كما اذا لم يمكن ايصال الماء الى بشرة الرجل عن الجريان كما تقدم عن الذكرى مثلا لا بقصد القصد الى الغسل فهو غير مخالف للواجب الا اختيارا وان كان على وجه يخرج عن اسم المسح وقلنا بجواز ذلك عند تعذر المسح كان حكمه حكم المسح على الخفين بل المشهور انه اولى لو دار الامر بينهما لكونه اقرب الى مطلوب الشارع وهو غير بعيد وان فرض على وجه لا نقول بكفايته عن المسح لكمال مغايرته معه كغمس الرجل في الماء فالظاهر ان العامة لا يقولون به فلو فرض كان ذلك الوضوء كفاقد المسح راسا وفي صحته لكون الفقد مستندا الى التقية وعدمها لان دليلهم لم يسر على هذا الفعل بالخصوص وانما الخضر فيه بالفرض نظير المسح على الخف النجس وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على الخف بل مطلق الوضوء فاما ان يكون قد صلى بها صلوة صحيحة واقعية بان وقعت مع الياس من زوال العذر في الوقت او قلنا بجواز البدار في سعة الوقت لاولي الاعذار وعدم وجوب الانتظار لزوال تلك الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترنا من عدم اشتراط عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل بها اصلا فلا

اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمامور به على نظير الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلوة اخرى بهذه الطهارة وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوضوء التقية بانه ان كان متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص كمسح الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة عن فعله التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث جف السابق كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف اظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فان وجد قيل به لان القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان المأتي به وقع شرعيا فيكون مجزيا على كل تقدير ورده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وما ذكره في القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلوة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومؤاخذة من تركها فلا ريب في انها لا تدل على صحة ما تقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والاكل مبطلا للصوم واطلاق ماء الوضوء شرطا فيه فوجوب هذه الافعال لعروض التقية لحفظ النفس والمال لا ينافي ترتب اثرها عليها وهو الابطال غاية الامر ان دليل حفظ النفس دل على وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلوة فلم يقع الفعل موافقا لها لا اختيارا ولا اضطرارا كما لو اكره على الصلوة بغير طهارة فمثل هذا المأتي به لا مجال للتأمل في عدم اجزائه عن المامور به بل يجب امتثال الامر في الوقت وخارجه كما لو منعه مانع عن اصل الصلوة في جزء من الوقت او في تمامه اذ لا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في ادلة القضاء لوجود الامر الجديد بقضاء ما فات ولم يقل احد في هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعموماتها العمومات المرخصة لاتيان العبادة المامور بها في الشريعة على وجه التقية نظير قوله ع التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف والمتعة من العموم مع ان الممنوع منهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى منه هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر على وجه التقية الى غير ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات فلا ينبغي الفرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي المتوجه الى المكلف حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في الوضوء المأتي به على هذا الوجه من حيث بقاء جواز الدخول به في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام له وبعبارة اخرى محل الخلاف والاشكال في ان هذا الوضوء مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار وفاقا للعلامة فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوات المأتي بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء التام فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كاشف اللثام وحاشية المدارك وحكي الرابع هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلوة ولو من النوم على ما فسر به الاية فان النائم اذا قام المحكي في الخبر من نوم وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر وجبت عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان المراد القيام من النوم بل الشأن في اثبات بدلية ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا الا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلوة التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء التام فان ظاهر استناد الامام ع في حديث المسح على المرارة الى اية نفي الحرج ارادة لزوم الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام في هذا الفرض لا ما الوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مأمورا به حتى ينفي الحرج لا يفيد مقام الوضوء التام الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فيتبعه الحكم الوضعي بمعنى التأثير في اباحة ما وجب لاجله مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة لحصول الاثر المقصود منها على مقدمة ذلك الواجب للتوصل به حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهر فليكتف به عند الحرج بالناقص لهما وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوع مع عدم كونه حرجيا في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء بالناقص ليس الا للحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر تمكن من الوضوء التام لم يصح نية اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نوى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلوة في حال وجدان الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف بعض المحققين الا انه قد منع عموم الاية لان اذا للاهمال وفيه ان المفهوم من هذه الخطابات بحكم فهم العرف هو ثبوت علة الحكم او معرفته كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله اذا دخل الوقت

وجب الصلوة

وجب الصلوة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف الهمة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهو لا يخلو من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن هذا العموم وثبت ان الوضوء بالكيفية البدلية مؤثر في اباحة الصلوة فنشك في بقاء هذا الحكم له او رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه وعدم اباحة هذا الوضوء الناقص لجميع فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فيجزي ولو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه فيقرر اجزاء الوضوء اذا وجد فلا ينقضه الا حدث كما في الصحيح في الموثقة اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف مرتفع الحدث ولو بحكم الاستصحاب لم يشمله الاية للاتفاق كما قيل باختصاص الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية مقيدة بحال التمكن من الوضوء التام لا انه مخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فأتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه تخصيصا للمكلفين كان المعنى ايضا انه كلما قمتم الى الصلوة يجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة كان المعنى انه يجب الوضوء التام في جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير مثبت للمطلوب مع ان المقام لو كان مما استصحب حكم الخاص يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من زال اضطراره وانتقض وضوءه الاضطراري بالحدث ليس الا بعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد نعم يمكن التمسك باستصحاب الاباحة لولا عموم الاية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين اباحة الصلوة المدخول بها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث زمانا ومورداً لكنه غير ثابت كما سيجيء وعن الثاني بان الوضوء منصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينقض الوضوء الناقص الا برفعه مع بقاء استعداده وقابليته لا الحدث والكلام هنا ليس في انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في مقام عدم انتقاضه بالشك وعن الثالث اولا منع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه واما مقابلته بقوله وان كنتم جنبا فلا يدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب الاثار المحققة في حال الاضطرار بجواز الدخول به في هذه الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كمال ما يتوقف كماله عليها في الحالة النفسانية المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة ولا يلزم من ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة الواقعة حال الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهي ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوئه جواز الدخول في الصلوة مع زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها **فنقول** ان ما يمكن ان يستدل به على الحاقها بالصورة الاولى هي الاية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة كشف ذلك عن عدم الامر بوضوئه الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في التقية لم يمكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية امر غيري مقدمي فيكشف عن وجود رابطة بين هذه الافعال والصلوة اوجبت ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات رافعية مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب بالاية على القادر الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء الناقص فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة فمبنى المسئلة ان الاعذار المسوغة هل يعتبر وجودها حين الغاية المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر ان عموم الحرج وما يرجع اليه وان كان يرى منه في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التأمل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج دون الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان جواز البدار لاولي الاعذار وكان مبنى الحكم تخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت وان المكلف مخير في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط والعجز عنها وبين التأخير عنه فضابط العذر المسقط لبعض الشرائط ثبوته في الفعل في الزمان الذي يريد وقوعه فيه وان امكن تأخيره الى ارتفاع القدرة واتيان الفعل بشرائطه الاختيارية فح اذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان بعد زمان مقدار الوضوء من اول الوقت لكفى ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة ثم تيسر له الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استئناف الوضوء فقد لزم تأخير الصلوة عن

اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمامور به انما نظر الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلوة اخرى بهذه الطهارة
وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوضوء التقية بانه ان كان متعلق التقية ماذونا فيه بالخصوص
كمسح الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة عن فعله التفاتا الى ان الشارع
اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا فيقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت
ولا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف
السابق كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف اظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان
وجب ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فان وجد قيل به لان القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا
نظرا الى ان المأتي به وقع شرعيا فيكون مجزيا على كل تقدير ورده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم
مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وما ذكره في القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت
مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلوة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومؤاخذة من تركها
فلا ريب انها لا تدل على صحة ما تقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والاكل مبطلا للصوم واطلاق ماء الوضوء شرطا
فيه فوجوب هذه الافعال لعروض عنوان حفظ النفس والمال لا ينافي ترتب اثرها عليها وهو الابطال غاية الامر ان دليل حفظ النفس دل على
وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلوة فلم يقع الفعل موافقا لها الا اختيارا ولا
اضطرارا كما لو اكره على الصلوة بغير طهارة فمثل هذا المأتي به لا مجال للتأمل في عدم اجزائه عن المامور به بل يجب امتثال الامر في الوقت وخارجه
كما لو منعه مانع من اصل الصلوة في جزء من الوقت او في تمامه اذ لا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في ادلة القضاء لوجود الامر الجديد
بقضاء ما فات ولم يقل احد في هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعموماتها العمومات المرخصة لاتيان العبادة المامور بها
في الشريعة على وجه التقية نظير قوله ع التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف والمتعة من العموم مع
ان الممنوع منهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر على وجه التقية الى غير
ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات فلا ريب انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في عبادة مخصوصة
في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي المتوجه الى
المكلف حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في الوضوء
المأتي به على هذا الوجه من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام له وبعبارة اخرى محل الخلاف والاشكال في ان هذا الوضوء
مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال العذر فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوات المأتي بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء
التام فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كاشف اللثام وحاشية
المدارك ومحكي الرياض هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلوة ولو من النوم على
ما فسر به الاية فان النائم اذا قام المحكوم في الخبر من نومه وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر
وجبت عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان المراد القيام من النوم بل الشأن في اثبات بدلية
ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا لا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلوة التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء التام فان
ظاهر استناد الامام ع في حديث المسح على المرارة الى اية نفي الحرج ارادة لزوم الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام في هذا الفرض لا
ان الوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مامورا به فنفي الحرج لا يقيم الوضوء الناقص مقام التام الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا عن الوضوء
التام فيتبع الحكم الوضعي بمعنى التأثير في اباحة ما وجب لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة يحصل الاثر المقصود منها على تقدير
ذلك الواجب المتولي في حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهر فليكتف به عند الحرج بالناقص لهما وان كان
عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوعة مع عدم الجريان في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء بالناقص ليس الا
للحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء التام لم يصح
نية اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نوى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلوة في حال
وجدان الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف بعض المحققين الا انه قد منع عموم الاية لان اذا للاهمال دون العموم لان
المقصود من هذه الخطابات بحكم فهم العرف هو بيان علة الحكم او معرفه كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله اذا دخل الوقت

وجب الصلوة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف المهملة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهو لا يخلو من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن هذا العموم
وثبت ان الوضوء بالكيفية التي يؤتى بها في اباحة الصلوة فيشك في بقاء هذا الحكم له او رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه وعدم اباحة
هذا الوضوء الناقص بحقه فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء
الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فيجزي ولو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه نعم يرد عليه ان الوضوء اذا وجد فلا يبطله الا حدث كما في
الصحيح وفي الموثقة اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف مرتفع
الحدث ولو بحكم الاستصحاب لم يشمله الاية للاتفاق كما قيل باختصاص الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية تقيد
بحال التمكن من الوضوء التام لا انه مخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فاتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه تخصيصا
للمكلفين كان المعنى ايضا انه كلما قمتم الى الصلوة يجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة
كان المعنى انه يجب الوضوء التام في جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير مثبت المطلوب مع ان المقام لو كان مما
استصحاب حكم الخاص يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقا والقول به التزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من
زال اضطراره وانتقض وضوءه الاضطراري بالحدث ليس الا لعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد نعم يمكن التمسك باستصحاب
الاباحة لولا عموم الاية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين اباحة الصلوة المدخول بها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول
لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث ثبوتا وموردا
لكنه غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني بان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقص الا بحدث مع بقاء استعداده و
قابليته لا الحدث والكلام هنا ليس في انتقاض الوضوء وانما هو في حصول اجزائه واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في
مقام عدم انتقاضه بالشك وعن الثالث اولا منع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه واما مقابلته بقوله
وان كنتم جنبا فلا يدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب الاثار المحققة في حال الاضطرار
فيجوز الدخول به في هذا الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كمال ما يتوقف كماله عليها في الحالة النفسانية المقتضية لاستحباب الكون على
الطهارة ولا يلزم من ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا ظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام
بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة
الواقعة حال الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهي ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوئه جواز الدخول في الصلوة
مع زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها **فنقول** انما يمكن ان يستدل به على الحاقها
بالصورة الاولى هي الاية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم
المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة
كشف ذلك عن عدم الامر بوضوئه الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في التقية
لم يمكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية امر غيري مقدمي ينكشف عن وجود
رابطة بين هذه الافعال والصلوة اوجبت ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات ارادة مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع
فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب بالاية على القادر الوضوء
التام وعلى العاجز الوضوء الناقص فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة فمبنى المسألة ان الاعذار المسوغة
هل يعتبر وجودها حين العبادة المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر ان عموم الحرج وما يرجع اليه وان كان يترائى منه في بادي
النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التامل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج دون الامر بالوضوء
هذا ولكن المفروض في المقام لما كان جواز البدار لاولي الاعذار وكان مبناه الحكم بتخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت
وان المكلف مخير في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرايط والعجز عنها وبين التاخير عنه فضابط
العذر المسقط لبعض الشرايط ثبوته في الفعل في الزمان الذي يريد فعله فيه وان امكن تاخيره الى ارتفاع القدرة واتيان الفعل بشرائطه
الاختيارية فاذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان بعد زمان مقدار الوضوء من اول الوقت كفى ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان
فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة تيسر له الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو
الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استيناف الوضوء فقد الزم بتاخير الصلوة عن

الوقت الذي اراد فيه والمفروض خلافه فتحصل ان اللازم في مفروض المسئلة وهو جواز البدار لاولي الاعذار كفاية تحقق العذر في الزمان الذي
يريد الصلوة فيه فمن علم من اول الامر طرو القدرة على الوضوء التام بعد الفراغ عن وضوئه الناقص او قبل الدخول في الصلوة يجب وضوئه الناقص
في زمان الناقص غير الزمان لتاخير الصلوة عن ذلك الوقت ثم ان ما مر ان العذر يتحقق في زمان ارادة الصلوة مبني على ما تقدم من ان الوضوء الواجب
في الوقت لا يتحقق امتثاله ممن لا يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط فيه قصد الوجوب فيه ارادة الصلوة بمرتبة لا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة
الصلوة في الوقت المتاخر الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في اتصاف
الوضوء الموجود في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه فلو اشتغل بالوضوء الناقص في كل جزء من الوقت لمشروعيته
الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام عن الصورة الثانية وهي ما اذا لم ينو
بها اثر في حال العذر الى الصورة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه اثر وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه ويكون
الكلام في استمرار اثره بعده نوعه صحيحا فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لو نوى الصورة الثانية اعني الوضوء
الذي يتكلم في صحته من جهة اعتبار العذر في حاله او في حال ايقاع الغاية فرضا اذ بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد فلك غرض
الكون على الطهارة مع عدم قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من حيث الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من اتيان
غايته بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن الكلام في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المنوي به غير الكون على الطهارة وعدم فوات الموالاة
فان صريح بعضهم البناء على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر عدم اعادته هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازم صحته
لان الكون على الطهارة في الان المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام من مشروعية الوضوء الناقص مشروعية بالنسبة الى العاجز عن تحصيل
الغاية المطلوب لاجلها بالوضوء التام وعدم الاكتفاء بالعجز في خصوص زمان الاتيان بالوضوء الناقص نعم ربما يستظهر ذلك من بعض ما تقدم
في التقية واما اطلاق العذر في ما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر مسوقة في مقام الجزئية وان هذه الاعذار رخصة لكن لا يشترط
تلبس المصلي بها او كفاية تلبس المتوضي بها فلا انصاف عدم اطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد لما ذكرنا انه لو بنى على الكفاية فاللازم الاكتفاء
بالتلبس فيها في زمان الاتيان بذلك الجزء العذري فان زال قبل الفراغ والجفاف مع انهم لا يقولون به كما لا يخفى

مسائل الثالث الاولى الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين من اعضاء الوضوء بان يبدأ بكل لاحق منهما في مرتبته بالاجماع والسنة بل الكتاب بناء على افادة لواو للترتيب بل مع عدمها
بناء على ما في الذكرى من انه سبحانه عقب القيام بالغسل بالمرافق والمسح بالكعبين حتى يعطي الترتيب للدلالة الفاء في فاغسلوا فيفيد الترتيب قطعا بين
ارادة القيام وبين غسل الوجه فيجب البدأة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بالوجوب البدأة به قال بالترتيب بين باقي الاعضاء انتهى وكلا الدليلين
غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسئلة والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى وغسل اليسرى بعدهما ومسح الرأس بالثالث للاخيرين او بالثالث
في الماخذ ومسح الرجلين اخيرا مرتبتين لما على الخلاف المتقدم فلو خالف الترتيب او في فعل واحد من الافعال المرتبة اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا
ان كان جف ماء الوضوء لعدم امكان تدارك الترتيب واطلق في التحرير الاعادة عكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء متوليا
خلاف الترتيب في الماخذ العمدي في الاثناء فوجهه باشتراط المتابعة مع الاختيار على مذهبه فيما لا يرضي به العلامة لانه صرح في التحرير بعدم البطلان
مع تعمد الاخلال بها مع ان مجرد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة وانكان السلب باتيانا فان تعمد خلاف الترتيب
من اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا لعدم وقوع ما وقع مع النية وان بدأ بالمخالفة في الاثناء او كان ناسيا اقتصر على ما يحصل معه الترتيب على
المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئا على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله عم في رواية منصور بن حازم في خبر شقدم اليسرى على
اليمنى الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وفي موثقة ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي
قال ابو عبد الله ع اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت
راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتاخر ايضا ومحصله ان تقديم ما هو حقه التاخير فاسد مفسد للمتاخر
التقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك
الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع
موافقة ذيلها لمذهب العامة فهو من اصالة عدم التعبد يتعين بصدرها يمكن حملها على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتاخر قبل
غسل المتقدم فيجب اعادة الوجه اليمنى على عود المكلف لتداركهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها
ذلك مثل قوله ع في المروي عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره
ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم

جب الترتيب في الوضوء

باعادة الوضوء من راس لا لفوات الموالاة بل لانه لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد اعادة الوضوء من موضع الخطأ وحمل السؤال على
تذكره قبل غسل اليمين ولا ينافيه قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار
اخر قابل للحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارض بها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق في تعارض الاخبار بل ظاهره المستفاد
من طريقه حمل المتعارضين على التخيير حيث قال روي في من بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره ثم قال وقد روي انه يعيد على يساره
انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه اجتزأ بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لاجل الداعي واما لمقارنة الاخطار لغسل اليدين واستمرارها
الى غسل الوجه فلو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكره ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها لا بالتمني بناء على استهلاك
ماء غسله الصحيح ولو كان في ماء جار وتعاقب جريات ثلث على اعضائه الثلثة مقرونا بالنية اجتزأ بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك
بلل الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف وغمس عليه ثانيا ففي جواز نية انغسال الاعضاء مرتبا لا ان اشكالا بين الفاضلين وبين الشهيد قدس الله
اسرارهم فاستقرب الصحة في الذكرى ولا يخلو عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد ابقاء الماء المحيط بالعضو على حاله والا لصدق على ابقاء
الماء المصبوب على العضو على حاله فيصب على اعضائه دفعة واحدة ثم ينوي باحاطة الماء الثاني على العضو انغساله به ولا يظن الشهيد قدس سره
ولا غيره يلتزم ذلك والا لم يحتج تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكفيه نية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به

في الموالاة

المسئلة الثانية في الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا او محققا وهي في اللغة والعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل
بعضها تابعا للبعض غير منقطع عنه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي
بينه وبين السابق وقيل انه لا يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه والمتفق
الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق لاضطرار هي بهذا المعنى الثاني الا ان المحكي عن المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال العذر الموجب للمسح
على الخف انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر لم يكف لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء والا لعلل عدم الاجزاء بلزوم
المسح بالماء الجديد بدل الخط ثم القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بمعنى شرطيته للوضوء وهو لصريح المبسوط وظاهر المقنعة قال في
المبسوط المتابعة واجبة وهي ان يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه
ثم يصبر هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك فيصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة
لانقطاع الماء وغيره مما يلجئ الى التفريق فان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استأنف الوضوء من اوله وان لم يجف وصله من حيث
قطعه ويمكن ان نسي مسح راسه ثم ذكره وفي يده بلل من الوضوء فليمسح عليه ومسح رجليه ان لم يكن في يده بلل وكان في لحيته وحاجبيه اخذ منه ما يندى
به اطراف اصابعه ثم قال فان ذكره بعد ان يجف وضوئه ولم يبق من نداوته شيء فليستأنف الوضوء من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجوز تعبيره
في مقام بيان ما يعتبر في الوضوء هو البطلان ونظير ذلك قوله قدس سره فيما بعد ولا يجوز لاحد ان يجعل في موضع مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان
يجعل موضع غسل وجهه مسحا ومما يدل على ان مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع وعدم التفريق قوله قدس سره في مسئلة وجوب
الترتيب بين الاعضاء فان نوى ذلك بعد غسل المقدم قبل المتاخر حتى يجف ما فرضنا من جوارحه اعاد الوضوء مستأنفا ليكون وضوئه متتابعا غير
متفرق انتهى فتحصل قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل
الاضطرار الثاني ان المتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة الوضوء وانما المعتبر فيه حال الاختيار او الاضطرار هو المعنى الثاني وهو صريح المعتبر
وغير واحد من كتب العلامة قدس سره وظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر المحكي عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح ومع صدوق كشف الالتباس ايضا
القول بوجوب المتابعة بمعنى التعاقب في هذا القول وانه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه وكانهم عولوا على ما في التذكرة
حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استأنف الوضوء ولو لم يجف لم يستأنف بل جعل مجمعا على الاثم
خاصة وهو الاقرب عندي انتهى وقد صرح في المبسوط وظاهر المقنعة وكذا الخلاف ادعى الاجماع على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان
صحة الوضوء معها معلوم وبدونها غير معلوم واظهر منها عبارة المقنعة فان ظاهرها التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب
المتابعة فيهما على نهج واحد وهو الوجوب الشرطي لانه الثابت حال الاضطرار واظهر منها عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع على اشتراط الموالاة في صحة
الوضوء ثم نقل الخلاف في تفسيرها وحكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحوه التهذيب في الذكرى ولاجل ما ذكرنا انكر غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض
والمقاصد العلية على العلامة والمحقق الثاني دعوى الاختصاص واهمال قول الشيخ في المبسوط فجعلوا الاقوال ثلثة بل ذكر بعض المتاخرين رابعا وهو
قول الصدوق من يكفيه احد الامرين من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فيتهما حصل كفى في الموالاة فلو والى وجف لم يقدح كما لو تابع ولم
يجف وهذا هو الاقوى بحسب الاخبار وان ادعى في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقا لجماعة منهم اصحاب المدارك والمشارق

والحدائق وجماعة من متأخريهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم المحكية في الذكرى وغيرها الا انهم قدس الله اسرارهم لم يتعرضوا الا للجفاف
الحاصل بالتفريق فحكموا بقدحه اللهم الا ان يدعى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا التفريق لانه
السبب غالبا للجفاف اعني مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فمرجع القول المختار الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها
ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان لا يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل فالقادح في الوضوء هو تقاطع الافعال عينا واثرا
وهو المراد بالتبعيض في قوله ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن حكيم وغيرها ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا
توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوؤك فان الوضوء لا يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فان الرواية محمولة على من ذكر بعد الجفاف وتعليل البطلان بانتفاء
المتابعة مع ما علم من الاخبار المستفيضة الآمرة باخذ البلل من اللحية والحاجبين اذا ذكر في اثناء الصلاة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء
اعم من تتابع الآثار وكون المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عينا واثرا فاذا حصل تواصل الافعال الكلي وان لم يتواصل الآثار اعني
بلل الاعضاء وكذا اذا حصل تواصل الآثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله لبيان لاقل ما يجزي
من التتابع بحيث لا يقال عرفا الا انه لو فرض تواصل نفس الافعال وانقطع الجفاف لم يجز ومما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار ككلمات الاصحاب الآتية ما ينافي هذا
المعنى المحكي عن الصدوقين لا لما في المدارك فيرد التهذيب المدعى لمخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد اخبار قدح الجفاف بالجفاف الحاصل
بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا بل الماء وقد عرفت ان المتابعة اعم من ان يكون
من حيث الآثار توضيح ذلك ان المراد بالمتابعة في العلة المذكورة في قوله في رواية اتبع وضوءك بعضه بعضا لا يجوز ان يكون المراد به خصوص
تتابع الافعال عرفا وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال بعينها لما في الاخبار الكثيرة
من ان الناسي للمسح يأخذ من بلل اللحية وان يذكر في حال الصلاة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والقاطع بين الافعال حاصل فيدور
الامر بين ان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون هو المناط وجودا وعدما في صحة الوضوء دون
المتابعة الحقيقية وبين ان يراد من المتابعة الاعم من تتابع الآثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل بالاعيان وبالآثار ويراد من التبعيض المبطل
للوضوء هو تقطيعه اشتاتا بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الآثار فيكون المناط مطلق المتابعة فيكفي كل فرد منه عن الآخر ويكون التحديد بالجفاف
في موثقة ابي بصير لتحديد صورة فوات المتابعة بين الافعال بالتفريق لا لقلته ويؤيد ما ذكرناه مضافا الى الاطلاقات ما في الرضوي والوضوءات
البيانية واما حجج الاقوال الثلثة فملخصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله اتبع وضوءك بعضه بعضا بل قوله تابع الوضوء كما امر الله
وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين ويضعف الاول مضافا الى ما مر من ان المتابعة في الافعال في مقام التعليم من العاديات فلا يدل
على وجوبها فضلا عن وجوبها واما روايات المتابعة والتبعيض فقد عرفت الحال فيها مفصلا وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول
مستفيضا على وجوب الموالاة واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالاة الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية
ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى
يرجع فيه الى الظاهر المتبادر وبه يندفع ايضا توهم جواز التمسك لاعتبار الموالاة بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام كل من
فسر الموالاة بعدم الجفاف بتنزيل معقد اجماعه على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف في معنى الموالاة يكشف عن ان معقد الاجماع
هي الموالاة بالمعنى المردد بين المعاني المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون مقتضى التبادر دليلا على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى
الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع
على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام في الحائر وغير ذلك من النظائر وحجة القول الثاني هو الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل
عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الخلاف وبقوله اتبع وضوءك بعضه بعضا كما في الغنية ونحو قوله تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع
موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعدم دلالته على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر في ارادة الاثم اشكال
معارض باستدلاله بالشك في الصحيح مع حمل الموالاة الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر باتباع
افعال الوضوء مفيدا للفور فلم يتحقق وجهه ولو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف
للاجماع ولا يفيد المطلوب اما الايدي فهي معطوفة على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل في المعطوف عليه للفور فكيف يفيده في المعطوف كما يظهر
من قولك اضرب زيدا وعمرا واعلم ان ما في الخصوص التهذيب من انه قال لو فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم
ولم اعثر على وجه له ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي

ذلك باختياره

ذلك باختياره في ذلك الكتاب كما لا يدل على ان الموالاة مراعاة الجفاف لاحتمال كون المتابعة امرا آخر والحاصل غير الموالاة ثبت وجوبه بمثل قوله اتبع
وضوءك بعضه بعضا وكيف كان فقد عرفت ان لا دليل على عدم الاثم لا بترك المتابعة ولا بترك الموالاة بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما
يتحقق الاثم من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي عنه في جميع الاعمال الا ما خرج وعليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن المبنى
المذكور ممنوع كما حرر في موضعه وعلى القول بالاثم بالتفريق او فرق في الوضوء المتفرق فيه تأثم الوضوء اثم بالتفريق وان رفع البدعة حتى حصل
الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام ولا بد للنظر في تركه في هذا شيء وهو ان كثيرا ممن حكي لنا كلامه
بل الاصحاب باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تبعا للمحقق الخوانساري مولانا جمال الدين
من هذا التقييد انه تقدير لمقدار زمان التفريق وان تأخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار لا يضر لكن صرح في الذكرى
بان هذا القيد للاحتراز عن افراطه في الحرارة وانه لو بقي البلل في الهواء المفرط في الرطوبة والبرودة كفى في صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوءه بماء
كثير يبقى البلل ويبعد غيره فصرح بان المعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال في المبسوط وان انقطع
عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة صح الوضوء وان لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو
صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ علم البقاء مع افراط البرودة اولى بالابطال ايجاب الاعادة وفي الهداية وان ترك الموالاة
حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا او الريح يجف منه العضو المتقدم انتهى وفي التحرير لو فرق الغسل لم يعد الا مع الجفاف في الهواء
المعتدل ولو جف لعدم جاز البناء ولا يجوز الاستئناف … وفي السرائر حد الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا
يجف غسل العضو المقدم في الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة منه
في الهواء المعتدل انتهى وحق هذا الكلام اولوية ابطال الجفاف في الهواء المفرط في البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع
افراط الحرارة فقط فالقيد راجع الى الجفاف المنفي لا لنفي الجفاف ليكون عدمه المقيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد
تارة بالجفاف المقيد بالاعتدال واخرى بعدمه مع عدم الاعتدال اما لفرط الحرارة واما لفرط البرودة وقال في المراسم الموالاة واجبة و
هي ان تغسل اليدين والوجه رطب وتمسح الراس والرجلين واليدان رطبتان في الهواء المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى تقييد كل غسل عضو برطوبة
ما قبله فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيخرج افراط الحرارة لا مقابله كما تقدم وعن الجعفي من فرق في وضوئه حتى يبس اعاد انتهى وظاهر هذه
العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي دون مقداره نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقدير بمقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف
قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد في الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه الموالاة في الهواء المعتدل وجب عليه اعادة
الوضوء انتهى وقال السيد ابو المكارم قده في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم في الهواء المعتدل انتهى وقال في الكافي
هي ان يتابع بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم هذه العبارات الثلث تحديد
التفريق المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهواء المعتدل فيقيد ذلك في افراط الحرارة والبرودة الا ان التامل فيها يقضي بعدم ظهورها في المقدار النوعي
للجفاف في الهواء المعتدل وهو الزمان المساوي لزمان الجفاف بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال لا يؤخر الى ان يجف
ويصرح بذلك العبائر المتقدمة فلا اضافات العبارة قابلة لذلك لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام
مثل قولك جلست عند زيد او اجلس عنده بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير السرائر بدل كلامه بالمقدار مع انه صرح كما عرفت بالتصريح في
اعتبار الجفاف الفعلي وكذا ملاحظة عبارة القاضي في المهذب والكامل وعلى ما ذكرنا من معنى الكلمات المذكورة فهي ساكتة عن حكم التفريق مع افراط
حرارة الهواء او مع قلة الماء او حرارة البدن او بطء الاستعمال او تجفيف البدن فلا يظهر منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهواء وحكم الجفاف
بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهواء وبقي الكلام في ان تلك العبارات مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي وعدم التقدير في الهواء
المفرط في الرطوبة ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف والتأخير في الهواء المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والتحرير حيث فرض
التقييد بالاعتدال فيها في صورة التفريق وترك الموالاة مضافا الى الظهور بل عبارة التحرير في انه حكم مرخص في التتابع مع الجفاف ولا يرخص في حال
الماء للمسح هذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمتابعة او باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح راسا في غاية
السقوط نعم المحكي عن بعض النسخ يجوز ويبدون لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الحكم
في التفريق في هذا الفرض فلا بد اما من تخصيص التفريق في الهواء الحار مطلقا او تقديره بذلك بمقدار الجفاف في الهواء المعتدل مع انهم كما عرفت لا نظر
من عباراتهم لم يريدوا بالتقدير في صورة الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور كلماتهم في عدم تقدير الجفاف في افراط الرطوبة وسكوتهم عن
حكم مقدار التفريق الذي يخص في ظاهر كلماتهم في افراط الحرارة نعم صرح جماعة … كالتهذيب في … الالفية وشرحها والمحقق الثاني

في الجعفرية

في الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم الاعتدال بان يفرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه يسقط اشتراط الموالاة الا في صورة تعذر بقاء البلل قال في الالفية في تفسير الموالاة المعتبرة في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع التعذر كشدة الحر وقلة الماء قال الشارح في المقاصد العلية اي مع اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى وقال في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة وهي ان يكمل الطهارة قبل جفاف ما تقدم ومع التعذر لشدة الحر وقلة الماء قيل بالسقوط والاقرب يجب وحكى الشارح قولا آخر بوجوب التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي اختلف فيها بين المسح بماء جديد وبين التيمم وانه لا يسقط اعتبارها في مقام الاحتياج معه الى تجديد الماء بل ظاهر عبارة العلامة في التحرير ذلك ايضا وان استظهر نافي صدرها ما لاطلاقها على اسقاط حرمة النفي عن قوله يجوز كما تقدم فانه يكون قوله ولو جف الصرح في صورة تعذر ابقاء البلل بماء آخر غير مقيد بالهواء المعتدل وظاهر ان جواز البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار ذلك من عبارة المعتبر ايضا حيث قال بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف ولو جف ماء الوضوء من الحر المفرط والهواء المحرق جاز البناء واستيناف الماء الجديد دفعا للحرج انتهى ونحوها عبارة المنتهى فان تعليق جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر ربما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف لاجل التفريق وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة احد من الاصحاب للشهيد ومن تبعه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف مع الموالاة ولا فرق في ذلك بين حصول الجفاف بتجفيف او تقليل ماء وبين حصوله اضطرارا واولى بعدم القدح ما لو وقع على العضو الممسوح او المغسول ماء استهلكت معه رطوبة الوضوء نعم على مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف نظرا الى الاستهلاك كمنزلة عدمه والاقوى العكس ولهذا اتفقوا على ان الغسلة الثالثة لا تبطل الوضوء لو لم يمسح برطوبتها وهل العبرة بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة نظرا الى ابقاء بعض الرطوبة الاصلية معها ما دامت باقية او بمضي زمان يعلم بطرو الجفاف عليه هذه الرطوبة قطع بالثاني بعض متأخري المتأخرين وفيه نظر ثم ان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما تقدم لاستصحاب الصحة ولعدم حصول التبعيض بالمذكور الا بذلك ولان الظاهر من قوله في الرواية المتقدمة حتى يبس وضوئك وقد يستند فيه للمعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان يقال ان تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها وان بقيت لكنها غالبا لا تقبل الاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب من اعتبر الحصر في العضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلي فانه قال في السرائر فان لم يكن في يده اي ناسي المسح بلة اخذ من حاجبيه ولحيته واشفار عينيه ان كان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة جفاف اليد وهو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار وجود البلل على مجموع الاعضاء ولعله لصدق يبس الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى الحكم فيكفي بلل الغسل المستحب اذا لم يكن استحبابه من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح كما اذا انصب على يده اليمنى ماء اجنبي استهلكت رطوبتها فان بقاء هذه الرطوبة كاف في الموالاة ولا يجوز المسح بها كما اذا اغترف باليمنى غرفة لغسل اليسرى المستحب فيخف ماعدا الكف المغترف لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض البلل به في الغسلة المستحبة فتدبر وكيف كان فلا اشكال في رجحان الموالاة بمعنى المتابعة لرجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه الا الوضوءات البيانية بناء على رجحان التأسي فيما لا يعلم وجهه خصوصا او عموما من حيث وقوعها بيانا للمجمل وفيه لا تهافي المدعى نظرا الى احتمال كون المتابعة فيها من باب جريان العادة بذلك في الفعل البياني في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسا لا كونه من مستحبات الوضوء ومن هذا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعدم التفريق على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة حتى يمكن ان يدعى ان المستحب الغير صار بالنذر واجبا غيريا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا غيريا بالنذر كما لو صرح بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمأمور به بالامر الندبي بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمأمور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر الندبي ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد بفعله الاتيان بالمنذور اولا يقصد مع تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء في ذلك الوقت ولنذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والترديد وترجيح بطلانه وتفصيل بين نذر الموالاة ونذر الوضوء الموالى فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء موالياً فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست شرطا في صحة الواجب فلا يجب فيه فيقع الوضوء فلا يحتمل عدم الصحة لان الصحة المشترطة في النذر لم يحصل فيبطل لانه فائدة الشرط ذلك ولانه لم يات بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان بعد الوقت اعاد ولا كفارة وان قلنا بالصحة وجبت الكفارة وان خرج الوقت وجبت الكفارة سواء قلنا بالبطلان والصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف ان في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى

الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في كل مستحب وجب بالعارض انتهى وعن مجمع الفائدة البطلان استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو حاله الذي اقتضاه النذر فما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه واخل به صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلاة والقول بالبطلان ضعيف اما لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيتجه البطلان لعدم المطابقة بين المأتي به والمأمور به لان امر الوضوء حاصل وقصد الاتيان بالمنذور ولا ينافي قصد الاتيان بالمأمور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصد المنذور وايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لان تفويت الموالاة يوجب تفويت الوضوء المنذور واذا فرض تعين زمانه فيه الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي به ولا يقدح لو قصد امتثال الوضوء المنذور في اول العمل لانه مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فافهم والله العالم **المسئلة الثالثة** الفرض في الغسلات غسل كل عضو تماما مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة لقوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يؤجر بناء على ان المراد غير المرة لعدم وجوب الثلاث اجماعا وقوله عليه السلام فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقوله عليه السلام لا عجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما اوجبه الله تعالى فواحدة واضاف اليها رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثا ثلثا فلا صلوة له انا معه في ذا حتى جاء داود بن زربي فسأله عن عدة الطهارة فقال له ثلثا ثلثا من نقص فلا صلوة له قال فارتعدت فرائصي وكان ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله عليه السلام الي وقد تغير لوني فقال اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده وكان ابن زربي الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي الى امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته فان توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ الوضوء ثلثا ثلثا كما امره جعفر بن محمد فما اتم وضوءه حتى بعث اليه المنصور فدعاه قال فقال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال فقال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له داود بن زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا ونرجوا ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه على ابائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنات الله ولعنات جميع خلقه على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين ثم قال حدثت داود الرقي بما مر عليكم حتى تسكن روعته قال فحدثته بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام لهذا افتيته لانه اشرف على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فانك ان زدت فلا صلوة لك الحديث وقوله عليه السلام من نقص فلا صلوة له اراد به الزام التثليث على ابن زربي حتى يداوم عليه ولا يهمله وان لم يجب التثليث عند العامة ايضا في ذلك الزمان ونظير ذلك في الزام ما ليس بلازم عندهم اتقاء ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن عليه السلام على بن يقطين في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امرك به ان تمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح رأسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره فلما دخل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم له ابو الحسن عليه السلام فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلام وقد سعى بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن ابتداء الآن يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام الحديث وانما نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو من كل ناقل وفي التوقيع الوارد الى العريضي الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين واحد واثنان اسباغ الوضوء وان زاد اثم الى غير ذلك مما تعثر عليها في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة السنن لرد علية قيام احتمال عدم الاستحباب الموجب لا لشبهة الاثم الوضوء بتقسيط المسح به نظير ما سيأتي في الغسلة الثالثة خلافا للمحكي عن البزنطي والكليني والصدوق من الحكم بعدم الاستحباب ووافقهم بعض متأخري المتأخرين كالشيخ النائم وغيره للوضوءات البيانية خصوصا بملاحظة وضوء امير المؤمنين صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وما كان يتوضأ علي عليه السلام الا مرة وما بين فيه افعال الوضوء من قول امير المؤمنين عليه السلام انظر الى وضوئك فانه من تمام صلوتك تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا الى آخره وما في بعضها من قوله عليه السلام بعد الفراغ عن الوضوء هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء فانه من تمام صلوتك وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه وعن نوادر البزنطي عن

عبدالكريم

عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يوجر وفي رواية ميسر عن ابي جعفر عليه السلام ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان من توضأ مرتين لم يوجر وارسل ايضا ان الوضوء مرة فريضة والثانية لا توجر والثالثة بدعة الى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثابت هو استحباب المرة الثانية بقصد الاسباغ والمبالغة في اسباغ الماء لتمام العضو لكون الغسلة التي غسلة تامة سابغة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى واما ما تضمن الاجزاء والحلف على توحيد الغسلة في وضوء النبي صلى الله عليه وآله والوصي صلوات الله عليه فلعله في مقابل العامة القائلين بالتثليث او بالتثنية على وجه الاستقلال واما مداومتهما على التوحيد فلانهما معصومان من ان يغفلا عن تحصيل الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ ويرشد اليه ما ذكرنا قوله عليه السلام اضاف اليها رسول الله صلى الله عليه وآله الثنية لضعف الناس على ان يكون المراد فقوم من لا اسباغ في المرة الاولى واما الوضوءات البيانية مع خلوها عن كثير من المستحبات البتة لا في مقام تعليم كيفية الافعال لا كميتها فتامل ويمكن ان يراد باخبار التثنية تثنية الغرفة لا بمعنى تعاقب الغرفتين ثم الشروع في الغسل حتى ينافيه ظواهر اكثر الاخبار بل صب غرفة واستعمالها على وجه الاسباغ فاذا لم يات بصب غرفة اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخيرة مع تحقق اول الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه قول زرارة وبكير في الصحيحة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله واما قوله عليه السلام ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على اثنتين لم يوجر اذ لو انحصر الفضل في الواحدة المفروضة كان تعيين المأجور من زاد على الواحدة مما زاد الا ان المفروض عدم استحباب الزائد فيكون نصا على ان من زاد الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل به في المعتبر على كون الثالثة بدعة بل يبطل المسح بمائه على ما اخترناه سابقا ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب ولا يعتد بخلاف من خالف من الاصحاب بانه لا يجوز الثانية لانا نعلم من نفس الاسلام خلافه ثم ان الحلي قال بعد ذكر الرواية المتضمنة لقوله عليه السلام ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم عليهم السلام ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل الثلاث انتهى ويظهر ان الاقوال في المسألة ثلثة كما صرح به المحكي عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس يعول عليه ومنهم من قال ان الثانية تكلف ولم يقل انها بدعة والصحيح الاول انتهى لكنها اذا بنينا على تغاير الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة ويؤيده الاقوال قول الامالي في وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يوجر عليه انتهى وعن المقنعة ان التثليث تكلف ومن زاد على ثلث فقد ابدع وكان مأزورا انتهى وعن العماني ان تعدى المرتين لم يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن مصباح الشيخ ان ما زاد على الاثنين تكلف غير مجز انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة ان المأمور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير سائر الهيئات التدريجية المخير فيها بين الاقل والاكثر والثالثة او الرابعة على اختلاف القولين زائد على المشروع فيكون بدعة ويحمل اخبار التثنية على بيان مجرد الجواز بدفع توهم استحباب التثليث او جوازه على ان يكون الثلثة فردا من المأمور به فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب اول افراد الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم يشرع الزائد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول المشهور او ان الواجب القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف او جائز غير ماجور عليه او ان القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزائد غير مشروع فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزائد على المرة بالوجوب في الامور التدريجية الغير المفصلة بحيث يعد الزائد فردا واحدا كالناقص نظير القراءة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب نعم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزائد بالوجوب والاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب وكيف كان فالاحوط عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المنتهى ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد المشروعية بدعة قوله عليه السلام فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله عليه السلام في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء به بل قوله عليه السلام في صحيحة داود الرقي المتقدمة من توضأ ثلثا فلا صلوة له وقوله في ذيلها اما انك ان زدت فلا صلوة لك وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالقضاء المنجبر او الصالح الا ان الجميع و هي محمولة على ما اذا مسح برطوبتها كما هو دأب المداومين عليها او يحمل على قصد الاتيان بها على انها من الوضوء وقصد الاتيان بغير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلا فان من اعتقد غير المأمور به فقوله امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الصلاة للمامور به مع علمه

في ذلك

في ذلك اذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا والمفروض اتيانه بجميع الاجزاء السابقة امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الفساد الا ان بل الحكم بالثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم مع ان في الصحة هنا ايضا اشكالا ونظير ذلك ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف توجب بطلان الفعل فيكون غسل الجنب اعني الوضوء وعن المنتهى والذكرى الفرق بين الامرين وحكم البطلان بالمسح ببلل الثانية المنوي بها الوجوب لعدم خروجه بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة وكيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بل الخلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد الاجماع الاصل فان كرره بقصد المشروعية فلا يبطل الا اذا ابتل اليد الماسح ببلل الممسوح ومنعنا من المسح به ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر جاء ما تقدم في قصد جزئية الغسل والله العالم **المسألة الرابعة** لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في العرف غسلا وفاعله غاسلا ولا يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي ولو كان الماء مثل الدهن او الفعل مثل الدهن بفتح الدال في كون المقصود ايصال الماء الى جميع العضو لا ازالة شيء من العضو لتاديها بغيره مع الماء المنفصل عنه كما هو الملحوظ في رفع الخبث والتشبيه بالدهن في عبارات الاصحاب كالمبسوط في كتبه والعلامة قده في القواعد وغيرها تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وبهذا الرواية واضحة على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من حيث كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا اذهاب قذارة من المحل لغلبة الماء عليه ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في رفع القذارات الشرعية والعرفية وليس وجه الشبه كفاية مجرد الامساس واجراء ام لا وفي موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجزء من الدهن الذي يبل الجسد وموثقة زرارة في غسل الجنابة افض على راسك ثلث اكف وعلى يمينك وعلى يسارك انما يكفيك مثل الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه من حيث ان الغرض من استعماله مساس البدن دون انفصاله عنه بوسخ ويحتمل من حيث كون الاستعمال المعتبر من كونه على وجه التمسح والاجراء وعلى الاولين فهو ساكت عن نفي اعتبار الجريان واثباته نعم هو على الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى فلا يرفع به اليد عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا ما نص منها على الجريان ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان الماخوذ منه اجراء الماء على العضو كما صرح به غير واحد خلافا لما يدعى الى التزام كفاية مثل الدهن في مقابل ادلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا مستشهدا على ذلك بما دل على كفاية مس الماء للجلد ومسحه به واصابته له مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل ابي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ابي ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى ما في الالتزام المذكور من التعسف والتاويل تاويله وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري او الافضل منهما او طرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله عليه السلام في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزاه وقوله عليه السلام فيما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجري فيها بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند الاصحاب حتى ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء سيما المتاخرين وعن كاشف اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحوه الحلي في السرائر واقل ما يجري من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا وان كان مثل الدهن بفتح الدال بعد ان يكون جاريا على العضو والا لم يجز معه لانه يكون ماسحا وفي اصحابنا من اطلق الدهن من غير تقييد بالجريان وقيده بذلك في كتاب الجمل والصحيح تقييده بالجريان لانه موافق للبيان الذي نزل به القرآن ثم حكى عن السيد في الناصريات حمل اخبار الدهن على دهن يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر المتبادر من الغسل في العرف معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الغسالة فلا بد اما من التزام ما ذكرنا سابقا من كون الدهن مقابلا للغسل وقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل بل قد يتردد في صدق الغسل على هذا الفرد من جهة تبادر غيره والمتردد بين التبادر الوضعي والاطلاقي وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار ازيد من البلل في الغسل لما دل على كفاية الوصول والجريان ولو بالاصابة فيجوز الاجتزاء في الوضوءات البيانية للعادة حيث ان استيعاب الغسل للعضو بالماء القليل لا يكون الا بالامرار مع ان في ثبوت الوجوب بها اشكالا لا يجب الا غمس الاعضاء في الماء نعم قد يستشكل من جهة المسح بالبلل المغسول الا ان ينوي الغسل بالخروج او بالدخول والخروج معا والاحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح به ومن كان في يده خاتم او سير او نحوهما مما لا يصل اليه الماء بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى ما تحته باي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض العبارات بيان للفرد الغالب والا فهو ان كان واسعا يعلم وصول الماء الى ما تحته بدون التحريك وان كان ضيقا فرضنا انه دار في الغسل المتعارف لم يجب العلاج لحصول الوصول وانما استحب له تحريكه للاستظهار ويمكن ان يقال انه ان لم يحصل القطع بالوصول يجب التحريك

المسألة الرابعة في ما يجزي من الماء في الغسل

وان قطع به لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك للايصال بعد العلم بالوصول فما ذكره من ان يراد دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ ولتزلزل النفس من حيث الواقع ان كان بعده او لدفع شبهة عدم وصول الماء اليه الموجب لكلفة الاعادة وبدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكرنا من الاستظهار واية الحسين ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا امرك ان تعيد الصلوة انتهى بحملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع ويمكن ان يكون نفي الاعادة من حيث كون الشك بعد الفراغ لكن سيأتي انه لو كان شاكا فيه ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ لم يدخل في الشك بعد الفراغ الا ان يدعى شموله لهذه الرواية او يحمل النسيان على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وسيأتي تمام الكلام ثم ان المصنف لم يصرح في صريح كلامه بحكم الشك في وصول الماء اليه بدون التخليل وفي العمل على اصالة عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان مبنيان على اعتبار الاصل المثبت وعدمه وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كالوشائح وجوشي من القير او الشمع او الوسخ الحاجب عليه او اما ان يتعلق بحجب الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ وجسم فوق جزء بيده الا انه يشك في انه مثله يحجب الماء ويمنع عن النفوذ الى البدن وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه وبوده انه من قبيل الاول لان الشك في اتصال اطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البدن وانفصال بعضها ومجرد وجود الحاجب الشك في اتصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لا بمناط الشك في الصغرى والموصوف ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا ان يراد من وجود الحاجب لصوقه بالبدن في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل لصوقه في الجملة كما لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوقه التام بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيها من البدن بل لو بنى على المداقة التامة في حصول اللصوق لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع عن تخلل جسم آخر بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فينشأ الشك في الحجب انما هو الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب مشترك في كونه مجرى اصالة عدم احتجاب البدن بحاجب الا ان عدم احتجابه بحاجب لا ينفع في المطلوب الذي هو وصول الماء الى البدن ومسه للجسد لان العدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكام شرعية الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض او استقرار السيرة كما ادعاه آخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاخير المتقدم مثل الشك في ان بيده خاتما او يدعى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارن مجراها من اللوازم والمقارنات لا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر فيها على ترتيب اللوازم الشرعية وتمام الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا الوجه في محله واما الاجماع فالحدس القطعي بتحققه غير حاصل لعدم تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا كاشفا عن الواقع اذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه لا يعتنون بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض افراد هذا الشك مثل الشك في وجود قلنسوة على الراس او جورب في الرجل او وجود لباس آخر على البدن اغلظ من ذلك مجازفة والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او غليظا فراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال بان وصول الماء الى البشرة وان كان من اللوازم الغير الشرعية الا ان ما يترتب عليه من الحكم الشرعي يعد في العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف وساطة اللازم الغير الشرعي بين المستصحب وذلك الحكم الشرعي وتدقيقا انه يثبت للمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية الثابتة له اذا عدت الاحكام في العرف من احكام نفس المستصحب وعدم المداقة في توسط اللازم الغير الشرعي نظير استصحاب رطوبة الملاقي للنجس فان الرطوبة لا يترتب عليها النجاسة بل هي من احكام تاثر الملاقي بالنجاسة وهو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام ملاقاة الشيء للنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل في صورة كون الشك في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولم يدعهما مدع فاصالة عدم وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك سليمة عما يرد عليه ويؤيد ما صح صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام قال سألته عن المراة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضأت واغتسلت قال تحركه او تنزعه حتى يدخل الماء تحته وعن الخاتم الضيق لا يدري يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع قال اذا علم ان الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ الخبر فلا تعارض صدرها ذيلها من حيث ان مفهوم الذيل ان مع عدم العلم لعدم الوصول لا يصح في عدم العلم بالوصول والعلم به وحيث ان مورد السؤال في المطلق صورة عدم العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليها نص غير قابل للتقييد بما عداه انصرف المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبيا عن مورد السؤال كما لا يخفى ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذا جيء به لبيان الحكم في مورد السؤال فالجملة الشرطية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال الخلو فلا ضير فيكون في حكم المنطوق وبالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم المذكورين هنا من قبيل المتكافئين لا رجحان للمنطوق على المفهوم

لا بالتقييد

لا بالتقييد لا بكونه منطوقا والسر في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال فلا يجري عليه بالنسبة اليه باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم فالاولى الجمع بينهما بحمل العلم بعدم الدخول على العلم بعدم استمرار الدخول بجعل النفي الداخل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار لا الى اصل الدخول فحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما بمجرد الاجراء فليخرجه هذا وان كان خلاف الظاهر الا انه لا باس به في مقابل الصدر بل لعل هذا المعنى هو الظاهر بملاحظة ان احالة الجواب عن مورد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد بل كان ينبغي ان يصرح بعكس مورد الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل المنطوق على معنى ينطبق على مورد السؤال وهو الشك في وصول الماء تحت الخاتم من جهة انه قد يتفق الدخول وقد لا يتفق فقال اذا علم انه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليخرجه ومما ذكرنا يظهر انه لا بد ورود الامر بين مخالفة ظاهر النفي بحمله على نفي الاستمرار و بين حمل الامر على الاستحباب وهو اولى فان الدليل بتفسيره ظاهر في هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كانه بعيد عن مساق السؤال لان الظاهر من قوله كيف يصنع ان السؤال عما يجب على المراة حين الوضوء فالمناسب بيان نفي الوجوب لا بيان الاستحباب فافهم ولاجل ما ذكرنا استدل في الذكرى بالصحيحة المذكورة ولم يلتفت الى معارضة صدرها بذيلها ثم ان هذا كله في وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء مع الشك فيه عند غسل العضو واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجيء تفصيل القول فيه في مسئلة الشك في افعال الوضوء ان شاء الله تعالى

المسئلة الخامسة من كان على بعض اعضاء طهارته جبائر جمع جبيرة وهي في الاصل الالواح المشدودة على العضو المكسور قال شارح الدروس والفقهاء يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا

اقول ولا يبعد ان يراد بها هنا الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح شدا او لطوخا او ضمادا ولو اعتبر في الاخبار حملها على استعمالها في غير الكسر فالتعدي عنه في موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع دليل له وكيف كان فان امكن غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار غسلها او غمس العضو في الماء حتى يصل البشرة او غير ذلك وجب بلا اشكال ولا خلاف في التخيير بين الوجوه ولذا وهم ظاهر بعض العبائر خلاف ذلك نعم قد يستشكل فيما اذا حصل من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان المعتبر في مفهوم الغسل ويضعفه ان ما تقدم في اول المسئلة السابقة من اعتبار الجريان انما هو في مقابل ايصال البلل بمس اليد الرطبة للمحل على نحو الوضع او الامرار والا فلا اشكال في صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء كما في الغمس او وضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه ويؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده ولا يقدر ان يحله لحال الجبر قال يضع اناء فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله والا يقدر على غسل البشرة العضو المجبور اجزاه المسح عليها عن غسل ما تحتها بلا خلاف لقوله عليه السلام في حسنة الحلبي عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها وفي رواية كليب الاسدي عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام قال سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ورواية ابن عيسى عن الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلي عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه ولا يعارضها عدم التعرض للمسح على الجبيرة في صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الكسير تكون به الجبائر او تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجمعة فقال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته فان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار في وجوب المسح حتى يحمل على الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما يأتي من حسنة الحلبي وصحيحة ابن سنان من الامر بغسل ما حول الجرح لانها محمولة على الجرح المجرد لان ما تقدم نص في الجرح ذي الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال في هذه الرواية وحسنة الحلبي كونه عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء اليها وان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار اليد على الحائل في مقام الغسل لانه الذي يسبق الى الاذهان جوازه شرعا فيسأل عنه دون المسح في مقابل الغسل فانه مشروعيته في محل الغسل وصيرورته مسح البدل مقام غسل المبدل مما لا يمتنع التوهم جوازه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيد ما ذكرنا عبارة الصدوق قال الجبائر تنزع ويمسح على العضو المكسر او يكرر الماء حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل المسح على الجبيرة مقابلا للمسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب ان المراد المسح بالمعنى المقابل للغسل فان الشيخ في المبسوط جعل استيعاب الذكوة لصدق المسح على الجبيرة بالمسح على بعضها كما في مسح الرجل والقدم فلو اريد به الامرار المتحقق في ضمن الغسل لم يكن وجه لاحتمال كون المسح على الجبيرة نظير المسح على الراس والقدم في كفاية المسمى حتى يجعل الاستيعاب احوط لان غسل مسمى الجبيرة لا وجه له اصلا قال في المنتهى الجبائر تنزع ان امكن والا مسح عليها ولو في موضع الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبي فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى الاخص واوضح من ذلك قوله في باب التيمم يجب استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل وقال في المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها واجزا عن الغسل انتهى والمراد بالغسل غسل البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل وفي الجبائر بالمسح بناء في ارادة مطلق الامرار

المتحقق في الغسل وقال في الذكرى الجبيرة ان امكن نزعها او ايصال الماء الى البشرة وجب تحصيلا لمسمى الغسل والمسح وان تعذر مسح عليها ولو في موضع الغسل انتهى ثم نقل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب والظاهر من ذلك كلامه في موضع اخر حيث انه بعد استحسانه قول الشيخ ره الا ان لا يستبقا الحول انه نعم لا يجب اجراء الماء عليها الا انه لم يتعبد بغسلها اذا لم يصل الماء الى اصلها انتهى ونحوه بعين عبارة الروض والمسالك في جامع المقاصد بمسح الجبيرة والمسح المعهود في الوضوء وقال شارح الجعفرية لا يجب كل اجزاء الجبيرة وما ابعدها بينه وبين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى والا لا اشانه انتهى **اقول** هو كما قال على ما عرفت الا ان الفتاوى متباينة وبعد ما بالغ الوحيد البهبهاني قده في شرح المفاتيح في تقوية هذا القول حتى قال النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار مشكل فحملها على ما يتحقق معه الغسل بعيد فتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الرأس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثره او لم يحصل لم يكن بعيدا لا منافية الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيدين عدم ايجاب الشارع له ويمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم بها رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعتبر والمنتهى له بنفي الضرر والحرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربع ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن صريح شارح الجعفرية وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما يتحقق الغسل كما عن النهاية وكشف اللثام وارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص واكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثاني انه يجزي على هذا القول ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولا مسحا لعدم الجريان والامرار كبل الجبيرة بمجرد وضع اليد والقول بهذا غير بعيد عن ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في وجوب المسح على الجبيرة وعدم الامر بالبدل الى الواجب ولعل هذا اقوى بل هو الاحوط بين استيعاب الجبيرة لمواضع الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم قال في المعتبر لو كان على الجميع جبائر او دواء يتضرر بنزعه جاز المسح على الجميع ولو استضر تيمم انتهى وقال في التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح رأسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر تيمم انتهى وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح على الجميع ولو تضرر تيمم ولا ينسحب الحكم الى الخائف من البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمم لانه عذر نادر ودوامه نادر انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها ولا فرق ايضا في ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة وجوب مراعاة الاقرب الى الواجب المتعذر تقدم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر الفتاوى بصورة عدم التمكن عن النزع بل مسألة الجبيرة معنونة في كلام اكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا القيد باعتبار تعذر الغسل لكن دعوى ان المناط في حكم المسألة عندهم تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة تستر بعض العضو الصحيح ولا دليل على جوازه مع عدم الحاجة الا ان يلتزم بمسح الصحيح او غسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها او هم لا يلتزمون به وان كان الاحوط هذا ولكن لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة وهو توهم من عبارة التذكرة فانه قده قال فيها ما استقربنا انه في الجبائر ان امكن نزعها نزعت وغسل ما تحتها ان امكن او مسح وان لم يمكن وامكن ايصال الماء الى ما تحتها بان يكرر عليه او يغمسه في الماء وجب لان غسل موضع المرض ممكن فلا يجزي المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسح ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسح بدليل عطفه مضافا الى ان المناسب قوله والا مسح لا عطف المسح على الغسل نعم لو لم يقيد الغسل بالامكان توجه العطف بارادة مانعة الخلو بالنسبة الى مجموع صورتي الامكان وعدمه وملاحظة ذيله المفترع بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من غسل جزء من المسح في كلامه مسح مواضع المسح نعم ذيل كلامه مختص بمواد الغسل الرتيب بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء جريا على العادة لا لتعين من الشرع هذا وفي الذكرى لو انتضى بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء حال الطهارة وجب كما في الجبيرة والا مسح عليه ولو استلزم النزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان المعسور لا يسقط بالميسور هذا مع عدم التضرر بنزعه انتهى هذا لكن يستفاد من عدم جزمهم بوجوب المسح على الجرح المجرد مع الامكان عدم الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجيء ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه الظاهر من الاخبار واحتمال الاجتزاء بالمسح على الربع والقدمين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة النجاسة ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها والا ان امكن وضع جبيرة عليها فظاهر جماعة كالعلامة قده والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا خلاف فيه ويشكل بانه ان كان لوجوب ايصال الماء الى محل الوضوء او اقامة ما مقامه كان اللازم التزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله بل لا يوجب بعضهم مسح البشرة مع الامكان ولو اعتذر هنا بالاطلاق النص بغسل ما حوله لم يجر هنا لو فقد المسح عليه لنجاسته او لتعذر آخر حيث لم يلتزموا بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع ولذا حكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة قده في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب التيمم

فلم يحكم

فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر ولعل ذلك لا لعدم الدليل على قيام ما يوضع مقام البشرة وان كان ثم ما دل على وجوب المسح على الجبيرة الموضوعة على وضع الطاهر لانه يصير جزءا من الجبيرة قابلا للمسح فعنده ان الظاهر من الاخبار مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير اما وضع شيء عليها فلا يعد تطهيرا خصوصا اذا لم يصدق على الموضوع اسم الجبيرة بان وضعه ثم رفعه بعد المسح عليه لذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا يخلو عن قرب وان كان الاحوط الجمع بين وضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول بتعينه عن بعض لاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها مما التصق بالبشرة لحاجة وتعذر او تعسر النزع كالطلاء والخرقة والمرارة ولو الصق الحاجب او الصق به اتفاقا وتعذر نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه بالجبيرة وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المتعذر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ورواية عبد الاعلى مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه الخبر فان احالة استفادة المسح على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفادة من الاية ظاهر في ان الواجب هو الامضاء في الترك على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح من دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم ثبوت القاعدة المذكورة في مثل المقام اولا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها ثانيا اما الاول فلان قاعدة الميسور انما يجري في الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود لخصت بالقيود المنتزعة من الامور الخارجية كما اذا تعذرت الصلوة مع طهارة الثوب لتعذر غسله اما مثل المباشرة فلا يعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم مسح الاعضاء المأمور به في الوضوء فان مسح الوجه لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم قد يطلق مسامحة على غسل القدر المشترك بين العضو وما عليه من الحائل كما تقدم التنبيه عليه في الشك في الحاجب لكن هذا المقدار لا يجعل المسح على الحائل قدرا ميسورا من المسح الواجب في الوضوء فلا بد من حمل رواية عبد الاعلى على ان الراوي كان في المقام مترددا بين المسح على المرارة والمسح على العضو وكان سؤاله عن وجوب رفع المرارة ثم وضعها بعد المسح او سقوط ذلك واما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت ان المشهور خلافه بل اللازم منه ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد او مرض او نحوهما لان كل مريض متمكن مباشرة او تولية من مسح ما عليه من اللباس الساتر لسعته بل من مسح بدنه بثيابه المبلولة وايضا فقد اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء يرجع الى التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق به جماعة كما عرفت ما اذا تضرر بمسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي الرجوع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنته ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيد خصوصا في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المأمور به لا المتمم له مقطوع الفساد وارتكاب التخصيص فيها كما ترى مع ان سياق قوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يأبى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع ان العام المخصص بتخصيصات كثيرة مما يحتاج العمل به الى الفحص التام بجميع انواعه منها السؤال عن الامام ع وبالجملة فمثل هذا الكلام من الامام انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الشائعة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين هذا مع كون الرواية غير نقية السند ورواية الميسور وما لا يدرك كله ونحوهما قاصرة الدلالة بالنسبة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل لو ثبت غسل البشرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف ولم يثبت فالحاق ما عدا مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط ولعله منقح بالنسبة الى كل ملصق لعذر اما الملصق لا لذلك اتفاقا او اختيارا فمقتضى القاعدة فيه غسله ان تعذر مسح البشرة فيه مع انه احوط بناء على ما قدمنا من عدم اعتبار خصوص قصد المسح او الغسل في الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم الجرح المكشوف ونحوه فالمعروف الاكتفاء بغسل ما حوله لورود نفي المسح عليه لحسنة الحلبي سألته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله ومقتضى اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافه الى الغالب من تضررها بالمسح هو الفرق بين التمكن من المسح عليه وعدمه كما هو ظاهر جماعة بل عن جماعة منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين ولتضمن الغسل اياه فهو ممنوع ويؤيد حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية احدهما وفيه تأمل لان كونه احد الواجبين لا يقتضي قيامه مقام الاخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع بل بينهما قدر مشترك يتضمنه كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور غير جارية هنا لخفي او اجزائه في القيود بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا حكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ قده في تقديمه المسح بالثلج على التيمم نعم في المنتهى دعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء وتعذره لغيره من الاعذار فيجزي المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه مدفوع بما سيتضح من ان المناط في التيمم في الاية كما يظهر من ذيلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقدان نعم استحباب المسح على الجبيرة ربما استدل بالفحوى على المسح على البشرة لكن بعد ملاحظة تقديم الجبيرة على البشرة في المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل ما ذكرنا استشكل في المسألة جماعة

من متاخري المتاخرين بل عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبته ذلك الى نص الاصحاب او ورود الاخبار لكن يحتمل بعيدا النسبة الى الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم لا عدم وجوب الزائد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه لو تعذر المسح على البشرة لتضرره ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقويهما العدم خصوصا ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون دعوى المسح على الجبيرة في ادلتها حتى مثل قوله ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره معروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه من مطلق الكسر الشامل للمجرد من الجبيرة فيتوهم ظهوره في الوجوب مطلقا فيجب تحصيل الجبيرة باستعداد كما لا يخفى نعم حكي في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب وضع الجبيرة ما لم يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة الصحيحة النجسة التي حكم فيها في المبسوط والمعتبر والمذكرة بانتقاله الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على ما انصرناه فيها او المسح على الموضع المخير كما عن بعض في مسئلة الجبيرة وجوه اقويها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد باقسامه قال قده لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال مال اليه في المعتبر وينبغي في المذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يحمل الرواية بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل آخر فان قلنا به وتعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتماله لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه امكن وجوب هذا الوضع ليتحاذى الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء والرواية دالة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع لانه ترك الغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الرواية الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه منقح في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثالث قده وهو ان الاخبار بل فتاوى الاصحاب وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على وجه ينافي ما ذكرها من النص والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محملا لتلك الاخبار اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابرهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فكز فمات قال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال والظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل تكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام المبطون والكسير يؤممان ولا يغتسلان ومنها حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل له يا رسول الله ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال الكليني وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة بظاهرها لما ذكرهنا ففي موردين احدهما الكسر والجرح والقرح التي عليها جبيرة او خرقة فان ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضاء الطهارة يتيمم ولا يكتفي بغسل الصحيح لكن هذا الثاني يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع ان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر والخرق المشدودة على الجرح الثاني الكسر والجرح والقرح المجرد وجهة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم **فنقول** قال في المبسوط في باب التيمم ومن بهكان تخيض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه البتة في عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها ويتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا ام عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى وذكر نحو ذلك بعينه في الخلاف واستدل عليه بانه نفي الحرج وما قدمه من الاخبار واشار الى روايتي ابن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر انه لو تضرر بعض اعضائه بالماء لمرض تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للضرر ولاجل الجرح او القرح المجرد بل المتعلق منهما بقرينة حكايته قول المبسوط وقال في التذكرة لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قاله في الخلاف والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف والمبسوط وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح المجرد كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعيد ذلك لو كان الجرح مما يمكن ان يشد وغسل باقي العضو ومسح باقي الخرقة التي عليه وجب ولا تيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب فان لم يمكن اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه ولو استوعب لعدد عضوا تيمم واخطأ الشيخ بغسل الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية وجوز استعماله ولو في بعض الاعضاء

كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى احتياط الشيخ الجمع بين الوضوء والتيمم ولا ريب في ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح والجروح المجردة نعم عبارة البيان مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد وما تقدم من جامع المقاصد ما ينافي بظاهره ذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان تحتها جراحة غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي المعتبر والتذكرة لو كان بجرح ولا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي بالجمع وقول احمد بالمسح على الجرح واستجوده غاية الامر فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدعوى تنزيل الامر لصوق ومعه وقد من تنبه لهذا المحقق الثاني فقال في جامع المقاصد بعد ما حكيناه عنه في شرح قول العلامة قده ويتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه واعلم ان هذا لا ينبغي على ظاهره لان الجرح الذي لا دواء عليه والكسر الذي ليس عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه فيتوجه بحمل الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى وفي المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليها خرقة ام لا وفي التيمم جعلوا من اسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها والمسح عليه انتهى وقد تفطن لهذا الثاني جماعة ممن تاخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يمكن غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو فلو استوعب عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم فلا يمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر فلا ينتقل منه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات الاصحاب يأبى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا يتيمم وكفاه عن غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان اغتفار عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى اقول قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرح احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذ باطلاقه لزم منه فساد الجمع الاول الذي استظهره واشير اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع عليه بل ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا الاستدلال الشافعي القائل بالجمع في المسئلة بين الغسل والتيمم وفي فرع آخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية التبعيض على قول الشافعي بوجوب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعلق غسله ومسحه واستدلاله على كفاية غسل الباقي بان اعتلال بعض الاعضاء لا ينقص عن فقد انه فحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجهين غير مستقيم في الجمع بعد ما عرفت من صراحة كلماتهم في شمولهم موارد التيمم للجرح والقروح الغير المستوعبة وشمولهم مورد غسل الباقي للمستوعب ولا اتصال انه لا يجري في الجمع بين هذه الكلمات وجه يطمئن به النفس وكذا بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا وجوها لذلك بحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه ومسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار على غيرها او حمل اخبار الطرفين على التخيير الا ان الكل بعيد وان كان ما قبل الاخير منها الاخير قريبا الظهور بالنسبة الى اكثر الاخبار وكيف كان فلا بد من ملاحظة ما تقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت المنصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو وانه التيمم او الوضوء الناقص مع مسح الموضع او جبيرة موضوعة عليه او بدونه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المامور به لما تعذر بعض افعاله سقط الامر به لانه تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الاية لا يشمل ظاهره هذه الصورة فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك كله وإذا امرتكم بشيء لا تنهض لضعف اسنادها بل القصور لا لما ذكره بتاسيس قاعدة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء بها قديما وحديثا مع ما حررناه في مقام آخر من عدم قصورها لان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باصالة البراءة في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل او يقال عن ان المتعين تمام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا او يشك الان في كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته فمراد من الماء في القضيتين هو المقدار المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذا يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا العذر والاكمل بعض اجزائه فيراد بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في القضيتين مطلق الثبوت المشترك بين

النفسي والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو الغيري والمشكوك فيه لاحقا هو النفسي لذا اطلق عليه عدم السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم للمانع فيه فهو حق بملاحظة قوله تعالى ولم تجدوا ماء فتيمموا الا ان قوله تعالى في ذيل الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مناط تشريع التيمم هو نفي الحرج والضيق في اتيان افعال الوضوء المتقدمة سابقا سواء كان لفقد الماء او الضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح او مطلقا فمحصل الاية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها ان كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها الممكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما تقدم عن الشافعي تعارضتا لدلالة الطرفين بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لا استصحابا المنع من الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما استطعتم على ادلة التيمم لان مفاده ان ثبوت البعض الميسور على المكلف في زمان تعذر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عم فاتوا منه ما استطعتم ظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر وكاشف عن ان الامر بكل مركب امر بالمقدار الممكن منه كلا كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الرأس والرجل وكذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء اخر فالمتمكن من الغسل العاجز من المسح مثلا داخل تحت الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فتكون الاية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط بالمعسور متكفلة لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها يصير مختصا بمن كان بالمرة فاقد وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء راسا من حيث انه ناظر الى المعلق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالامر المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في نقل مسئلة المسح على الحائل بما تقدم دليل الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط ذلك الواجب بادلة نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل المسالمة على بقاء التكليف بالطهارة وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها والا لكان عليهم اولا ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا ولكن الانصاف ان الموارد التي عملوا فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي تركوا فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلة بل لو بني على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى القيود المتعذرة لخصص مورد التيمم بفاقد الماء راسا وخرج المرض من عداد الاسباب المسوغة للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه اذ ما من مرض الا ويمكن ان يمس بغسله او بغيره بعض جسده او بعض الثوب المبلل الصويد به الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخ من قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعيا لكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماء حتى يمس البشرة وجه استظهره في جامع المقاصد تمسكا بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فيجب ايصال الماء للبشرة وان لم يكن مسحا كما يجب مسح محل الغسل المتعذر غسله وان لم يكن غسلا ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين اذا وجبت التقية في احدهما فان المسئلتين ظاهرا من واد واحد وكذا كان الاقوى هنا ايضا ما تقدم في وضوء التقية من انه اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص جاز ما فعله من الغايات المشروطة بالطهارة واستئناف الوضوء لما لم يفعله من العبادات فهو ما نظر لاجله وفاقا للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاصالة بقاء الحدث وعدم اباحة الوضوء الناقص الا للغاية التي بها حال العذر والوضوء التام فيبقى عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله ع لا صلوة الا بطهور على حاله خلافا للمحكي عن المختلف وكتب الشهيد وجامع المقاصد والمدارك فلم يوجبوا الاستيناف وفرع في جامع المقاصد على مقدمات الاولى ان امتثال المامور به يقتضي الاجزاء الثاني يجوز ان ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل لقوله ع لكل امرئ ما نوى الثالث لا ينقض الوضوء الرافع للحدث الا الحدث وزوال السبب ليس من الاحداث اجماعا فيجب استصحاب الحكم الى ان يحصل الحدث ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم لزوم الاعادة في وضوئي التقية والجبيرة **اقول** ويرد على الاول ان الامر بالوضوء ليس الا لاجل احراز اباحة الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام في ان المباح بهذا الوضوء هي الصلوة التي في حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع اقتضاء الامر للاجزاء لان المامور به حقيقة هو فعل الصلوة متطهرا او الكون على الطهارة عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور والاتيان به فيما نحن فيه اول الكلام نعم انما يجري هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسية لا في ما نحن فيه ناقضا للعذر وعلى

وعلى الثالث منع جواز نيته رفع الحدث بل هو كالتيمم فيسقط المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصا مع تفسيره في الرواية بالمطهرين من الاحداث وقوله في الصحيح لا ينقض الوضوء الا حدث وقوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ان الاصل في كل وضوء مبيح ان يكون رافعا للحدث ممنوعة بمنع كون الطهارة في الاية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة شرعا من الدخول فيما يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح والرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة بالفعل ومرجعه حينئذ الى المبيح فلا يجوز ان ينوي به الا اباحة الصلوة التي بها حال العذر لانها المتيقنة من اثر هذا الوضوء واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث فيمنعه مضافا الى انصراف اطلاقه الى الوضوء التام ان المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث لانه المستعد للبقاء ابدا اذا لم يعرضه رافع والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك واطلاق النقض على بطلان التيمم بوجدان الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق واما جعل اسناد النقض الى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلا للنقض مستعدا للبقاء ابدا ما لم يعرضه رافع والكلام في كونه فهو فاسد لان الظ في نظائره العرفية كون خصوص الفعل مقيدا لاطلاق متعلقه ثم ولو زال العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة ايضا على تردد فيه ينشأ من دخوله فيها دخولا مشروعا فيقتضي لاستصحاب الصحة وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء الباقية الطهارة ولم تحرز لما تقدم من ان المتيقن تاثير الوضوء في الصلوة التي بها حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة التي بها حال العذر المتيقن بها سابقا مقيد بالانقطاع واباحة ما عداها المشكوكة غير متيقن في السابق والاصل عدمه اما استصحاب الصحة فغير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط والاجزاء وانما يجري في مورد الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين اجزائها كالتكلم وتمام الكلام في محله واما الاية فلا تدل الا على ابقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه فاذا شك في صحة عمل في نفسه وبطلانه فلا يعلم ان رفع اليد عنه ابطال له فلا يحرم لاصالة البراءة واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفا عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافا الى ان اللازم من العمل بعموم الاية تخصيصها بالاكثر بل الباقي تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هنا يظهر قوة القول باستيناف الصلوة بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي قال الاكثر بوجوبه انه نقل به قال في الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب غسله ووجه العدم ظهور بطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض تضرره عليه وقيل تفريعا على القول بالمباشرة البشرة بالغسل وان لم يستغن عن الجبيرة وظهور بطلان ظنه لا يبيح عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضا للشك في وجوب الاعادة عليه مع فرض الضرر وقيل تفريعا على القول بعدم وجوب الاعادة ولو ظهر سبق البرء ولما يعلم به حين توضأ اتجه الاعادة **اقول** ولو ظهر فيه نظر لانه حين الوضوء متعبد بظنه بالضرر فالعذر الواقعي في حقه منع الشارع له من الوضوء التام لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقا اليه فيدخل في مسئلة من ادى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزي ان يولي شيئا من وضوئه غيره لانه المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب في مثل قوله يا هامان ابن لي صرحا نعم قد يدل الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبيب فقد يدل الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المامور به بفعل المخاطب وفعل غيره وانما ينزل الغير منزلة المخاطب بادلة قبول الفعل للنيابة فان كانت ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات لان تقرب النائب من حيث انه نائب تقرب للمنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها وما لم يثبت فيه الدليل يحكم فيه بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المامور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبرة فيه فكما ان ضرب عمرو ليس في شيء من المامور به في قول الامر اضرب زيدا كذلك ضرب غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مامورا بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فتبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة مصححة لنيابة المشروعية لها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات واضعف من هذا القول تسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستندا في الفرق الى ظهورها في ارادة التعبد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة الفعل من الامر فيها وان سقط بفعل الغير في التوصليات وبين سقوط الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهره المفسر به في بعض الاخبار من تحريم الاشتراك في العبادة كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه للوشاء

اذا اراد ان يصب عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر قال تؤجر انت واوزر انا فقلت له وكيف ذلك فقال
اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان
يشركني فيها احد وقول الصادق عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام كان لا يدع احدا يصب عليه الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا اشرك بعبادة ربي احدا وغيرهما مما
استدل به على دلالة الاية على النهي عن الاشراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها مع قطع النظر عما ورد
في تفسيرها فغير تام لانها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى لتشركه في عبادة الله عز وجل
وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحبا في حق كل منهما وهذا ليس محرما ولا مكروها واما محل الكلام وهو مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم
يقصد شريكه العبادة بل اعانة لغرض اخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشتراك مع الغير في بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض
اخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه غير المتقرب الى الله تعالى لا يعد من الاشتراك في العبادة فحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران
وان كان الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه اولا ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام
انه الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا
ريب ان ارادة ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشراك فيما نحن فيه الى اشراك الغير في العابدية
ومرجعه في رواية جراح المدائني الى اشراك الغير في المعبودية والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين
والاوفق بظاهر النهي والعموم هو ما في رواية جراح وثانيا ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه ظاهرة في الكراهة اما الروايتان المذكورتان
هنا فلان الظاهر المتعارف بين اهل الكبر صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي فيكفونهم مؤنة حمل الابريق
والصب ولم يتعارف الخادم على الوجه والمرفق واما قوله تؤجر انت واوزر انا فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه والاحرى منه قول الاشراك على وجه
يطلب العبادة لا يجامع كون الرجل ماجورا على الاشراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الامام من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا
مع ان جعل العبادة في الاية عبارة من الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرهما مما يأتي يفيد حرمة الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد ففي
قرينة اخرى على الكراهة وفي رواية الصدوق في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين عليه السلام اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير
المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا ان الله جل ذكره يقول ولا يشرك بعبادة ربه احدا وعنه عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها
تقع في يد الرحمن وهذه الروايات كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكي فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان
ان لا يشرك في وضوئه بان يوضئه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضئة صب الماء
للوضوء في اليد والافظاهر التوضئة استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم
الدليل على ان الغرض من الامر والداعي اليه هو تحصيل المخاطب للمأمور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون
على الترتيب بان يكون الغرض التحصيل مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك استعمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع ثبوت قيد
المباشرة من الخارج فيقتصر فيه على صورة التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار ويظهر هذا عما ذكرنا في ان المباشرة ليست من قبيل القيد بل
هي مقوم للمأمور به لان يقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل او المسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوم الفعل
فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز توليته للغير وقد يؤيدها
اشتهر رواية وعملا من رواية ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فكذا تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية نعم الاستدلال بالقاعدة
المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة
الجبيرة هذا احسن حيلة الا ان التنبيه على هذه القاعدة في الفتوى مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى
محل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشتركا في تقويم الفعل المتحصل لان الفاعل مقوم للمأمور به والمفعول قيد مقسم له ولذا لا يعقل
ان يدعي دلالة نص يوم الخميس على وجوب صوم غيره عند تعذره ولا يعقل دلالته على وجوب صوم غير المخاطب اذا تعذر صومه وان كان مقتضى التأمل
ان هذا الفرق غير مجد اذ ليس معنى العلة المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر مجرد تحصيل المخاطب الفعل ولو بغيره وهذا ليس بابعد من
العلة المباشرة في المحل باراده غسل ما عليه من الحائل اذا تعذر وكيف كان فقد كفانا مؤنة التكلم في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى
قيام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمم المجدور والتوبيخ على ترك المغسلين فمات ويدل بما استدل
عليه بما دل على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في

مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وفيه ان الغسل عكسه وفي صحيحة
محمد بن مسلم مما ظاهره مباشرة الاغتسال فانه روي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انه ذكر انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوا به مسخنا فاغتسل
وقال لا بد من الغسل انتهى فيمكن حمل الرواية الاولى على اعانته بالمقدمات هذا مع كون ما تضمنته الرواية مخالفا للقاعدة المقررة في التيمم بل الاصول
المذهب من عروض الاحتلام للامام عليه السلام لان حملها على تعمد الجنابة بين الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا ثم ان الحكم في صدق التشريك و
التولية الممنوع عنهما اختيارا المجوزان مع العجز هو العرف وقد يختفي التشريك صدقا وكذا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصاب او المصبوب عليه
خارجا بالمرة وقد يكون بالعكس وقد يشتركان في الفعل بمعنى اختصاص كل بعض او بمعنى حصول كل بعض من المجموع وامثلته العرفية غير خفية لكن في مفتاح
الكرامة ان التولية الموضئة صب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر ثم لا فرق في المتولي بين البالغ المسلم العاقل وغيره لانه
وان كان يستند اليه الغسل حقيقة لانه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الالة في انه لا يلاحظ
فيه الا تحقق هذا التحصيل الواجب به وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه عاملا بل يلاحظ كونه قابلا للفعل ويتفرع على ذلك انه لا يعتبر فيه
قصد التقرب ولا النية وان المتولي للنية هو المأمور بالتولية وانه لو شك في فعل المتولي لا يبنى على صحته بمعنى عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل يرجع
الى الشاك العاجز في جزء من الواجب عليه وهو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو مثل الانفعال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النية
تتعلق بالمباشر لانه الفاعل حقيقة ورد بان العاجز متمكن من النية فلا يجوز توليته الغير فيها وفيه ان مبنى هذا القول على ان هذه العبادة لما تعذرت
من المباشر وجب عليه تحصيلها بغيره فالمتولي حقيقة هو النائب عنه في الفعل نظير النائب في ساير العبادات كالصلوة والحج والنية انما وجب على
المكلف لكونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنى لنية الوضوء وهي الافعال الصادرة عن المتولي فلا بد من النظر في ان ادلة التولية اقتضت الاستنابة
في الوضوء او الاستعانة فيه والنية هي العبادة في حقه والتحقيق ان دليل التولية ان كان ما ذكره في المعتبر واستفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب
التوصل الى الواجب بقدر الامكان فالواجب حقيقة يصدر من العاجز فيتولى هو النية ولا يحتاج الى نية من المتولي بل يجوز ان يتولاه حيوان معلم وان كان
الدليل هو الاجماع فالمكلف مردد بين الاستنابة والاستعانة فلا بد من الجمع بين كل واحد من العاجز والمتولي نيته للاتيان بالعبادة نائبا او عاملا
وعلى اي حال فالظاهر وجوب المسح بيد العاجز لتمكنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا على ان المتولي للتيمم يمسح بيدي العاجز وجهه و
كفيه بل استقرب في الذكرى الضرب بيدي العليل ايضا واما الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز والفرق بينه وبين المسح ان البدل في الغسل مجرد النية لانها في المسح

المسئلة السابعة لا يجوز للمحدث يعني غير المتوضي وضوءا مبيحا مس كتابة القرآن على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله تعالى
انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القرآن وكون النفي يراد به النهي وارادة التطهير من الحدث اما لكونه حقيقة
فيه واما للاجماع على عدم حرمته على غير المحدث ويؤيد الدلالة استشهاد الامام عليه السلام بها في المقام ففي رواية ابرهيم بن عبد الحميد المصحف لا تمسه
على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون ونحوه مرسلة حريز انه عليه السلام قال لولده اسمعيل يا بني اقرء
المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتابة ومس الورق واقرء وموثقة ابي بصير او صحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن قرء المصحف وهو
على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب ويضعف الاجماع مع ضعف في نفسه لعدول الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلي وابن البراج وجمع من المتأخرين
على ما حكي عنهم والاية بعيدة تامة الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام
لان الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر وان كان للقرآن الكريم وجود اخر مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى
اسناد المس الى الموجود في الكتاب المكنون والمراد بالمطهرين الملائكة المنزهون عن المعاصي او مطلق المعصومين فان الظاهر من المطهر من طهره غيره
لا من تطهر بنفسه والمراد بالمس العلم به وادراكه ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن تنزيل من رب العالمين فان المنزل ما في الكتاب
المكنون او الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وآله لا النقوش المصورة في الدفاتر واما رواية ابرهيم بن عبد الحميد فهي موهونة الدلالة الاية على
المدعي لا مؤيدة لا انتظامها كون الاستشهاد بالاية لجميع الاحكام السابقة لا لخصوص الاولين فلا بد اما من حمل النهي على مطلق المرجوحية مع كون
الجملة خبرية او على الاخبار عن عدم مس المعصومين للقرآن الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي مس وجوده الكتبي الحاكي عن ذلك للموجود للجنب والمحدث
وكذا مس خطه وتعليقه لهما وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالاية والاية موهونة بالاستشهاد بها للاحكام المذكورة في الرواية
فلم يبق الا رواية حريز وابي بصير ولا باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار لوجود حماد في المرسلة واشتراك
ابي بصير في الموثقة والصحيح ان المراد بكتابة القرآن كما عن جماعة منهم مع صدق الحروف فالواو منه التشديد والمد في الاعراب وجهان
اقول الاقوى الدخول لانها نقوش هيئات الالفاظ كما ان الحروف نقوش موادها وفي الروض خط المصحف كلماته وحروفه وما قام
مقامها كالشدة والهمزة **اقول** ولا يبعد دخولها كتب فيه رسما وان لم يتلفظ به كالالف بعد واو الجمع واو الهمزة الوصل والحروف المبدلة

مسئلة في عدم جواز مس كتابة القرآن للمحدث

تغيرها في الادغام وغيره كالنون المقلوب ميما او لو كتب هذا الميم او نون التنوين بالحمرة للدلالة على الملفوظ ففي دخولهما وجهان من انهما نفس الملفوظ ومن كونهما علامة له لاحاكيا له ولذا لو كتب متصلا بالكلمة خرج عن صورة تلك الكلمة وكان غلطا ثم المحكي عن جماعة اختصاص الناس مما يحله الحيوة وهو حسن بالنسبة الى الشعر دون السن والظفر فان بينهما ترددا وان كان مقتضى اصالة الاباحة لا كما ظن من انه يجب مع الشك في صدق المس الاجتناب من باب المقدمة فانه باطل جدا لان المحكم عند الشك في تحقق المفهوم المحرم عدمه هو الرجوع الى اصالة الاباحة كما في المشكوك في كونه غناء ثم المدار في الممسوس على ما كان من القران هي الكلمة الواحدة او الحرف الواحد المكتوب بقصد وربما يتوهم اختصاص الحرمة بمن الجزء في ضمن مجموع القران لانه الظاهر من الاية والروايات المتقدمة والحق خلافه ولا فرق بين انواع الخطوط والمصطلحة وغيرها كما اذا اصطلح حبيبا على رسم الحروف بنصوص خاصة وجهان وكذا في المحكوك وجهان من صدق المسح على المواضع المحكوكة ومن ان ظاهر مس الكتابة المنهي عنه كون الكتابة قابلا والمحكوك ليس كذلك ثم انه الحق بالقران لفظ الجلالة بل جميع اسمائه المختصة به ولعله للفحوى ويرد ما جواز مس لفظ الجنب والحائض بما مع حرمة لمفظها بالقران فلعل الالفاظ الكتاب العزيز بمعنى خلافه ولكن الانصاف ان المتعارف من الاية ان المناط كرامة القران وشرافته فالفحوى تامة ولو الحق بها في الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض صفاته او افعاله وفي الحاق اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام بذلك تحيل تحيلا غاره في الموجز وشرحه وذكر ان الدراهم ان كان عليها القران لم يجز مسه وان كان اسم الجلالة او النبي او احد الائمة جاز لمشقة التحرز انتهى وسياتي تمام ذلك في احكام الجنب ان شاء الله تعالى ثم انه لا اشكال في كون التحريم مختصا بالبالغين وهل يجب على الولي منع الصبي لا قوى نعم وفاقا للمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وشرح الموجز وغيرهم لان الظاهر من الاية الكريمة المسوقة لبيان الاحترام خصوصا بملاحظة استفادة النهي فيه من الجملة الخبرية الموضوعة لان المس لا يقع في الخارج انه يجب ان لا يقع والفرق بينه وبين انشاء النهي ان فاعل الفعل هو المنهي في الانشاء بخلاف الاخبار فطلب عدم المس وان كان من المكلفين الا ان المس المطلوب عدمه عام لغير البالغين فيدل على وجوب منع كل من يريد ايجاده ودعوى ان المستثنى منه هو غير المطهر بمعنى عدم الملكة والصبي خصوصا غير المميز ليس من شانه التطهر لانه لا يتصف به مدفوعة بان الملكة ملحوظة باعتبار النوع ثم يخرج من المستثنى البهائم لعدم قابليتها باعتبار النوع للتطهر ولا يتصف بالحدث هذا مضافا الى ان فضية اسمعيل في المرسلة المتقدمة ظاهرة في كون اسمعيل يومئذ غير بالغ خلافا للمرتضى وجماعة من المتاخرين للاصل وعدم الدليل لاختصاص ادلة التحريم بالبالغين واستمرار السيرة على اعطاء المصاحف الصبيان في الكتاتيب لا ينفك ذلك عن مسهم لها والسيرة الكاشفة ممنوعة والاصل مدفوع بما عرفت ثم جواز مس الصغير لبعض صوره مبني على شرعية وضوئه وتاثيره في رفع الحدث وهو الاقوى

المسئلة الثامنة في من به السلس وهو الداء الذي لا يستمسك معه البول وفي القاموس هو سلس البول لا يستمسكه وحكمه انه اذا كان له فترة تسع له الوضوء والصلوة وجب انتظارها الا مقتضى الجمع بين ادلة كون مطلق البول حدثا ناقضا للوضوء واعتبار الطهور في الصلوة وبطلانها بوقوع الفعل الكثير فيها هو عدم تكليفه بالصلوة الا انه خلاف الاجماع فلا بد من رفع اليد عن بعض الادلة السابقة والاوفق بقاعدة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر العفو عما يتقاطر من البول لغير اختياره وهو الذي يحتمله عبارة المبسوط قال في اخر باب الاستحاضة المستحاضة ومن به سلس البول لا يجوز لهما ان يجمعا بين فرضين بوضوء واحد واما من به سلس البول فيجوز له ان يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على تجديد الوضوء عليه وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يستدار الاحليل بقطن او يجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وتعليله بعد ذلك انه جرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفو عنه ولا يجب شده عند كل صلوة وحمله على الاستحاضة قياس وكذا القول في سلس البول على ما بيناه انتهى والظاهر ان تشبيه السلس من حيث الحدث بالجرح من حيث الخبث والا فقد ذكر في السلس وجوب التحفظ عن النجاسة ويحتمل كلامه احتمالين اخرين احدهما انه يجب عليه ان يتوضأ عند دخول كل وقت من الاوقات الثلثة فيصلي به ما شاء الى ان يدخل وقت اخر الثاني ان مطلق البول في حقه غير ناقض والحدث في حقه غير البول لما احتملنا ما ظهر لكن في غالب افراد السلس فهو الذي يبول غريبا من المتعارف ثم يقطر منه القطرات تدريجا اما لو فرض ان جميع بوله يخرج متقاطرا على التدريج فيحمل على احد الاحتمالين الاخيرين وكيف كان فيمكن ان يستدل للعفو ما في موثقة ما غلب الله فيحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقطر منه وهو لا يقدر على حبسه قال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر وليجعل خريطة دل على انها الانفك على حبسه فهو معذور منه فلا يوجب عليه ازالته لاجل الصلوة ولا تجديد طهارة وان كان بين صلوتين وقريب منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن في خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه بالنهار مرة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار ولذا لم يتمسك الشيخ بها مع ان الاصل اما القاعدة فلانها سوقت لبيان ان ما غلب الله عليه من العارض المخل بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله لم يكن معفوا فهو معفو عنه ولا يوجب شيئا على المكلف فوروده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة مما يوجب بطلان الصلوة من حيث الحدثية والخبثية لو لم يكن لو حض بعين ما يتقاطر بين الصلوتين ومنه يظهر انه مورد السؤال في الرواية وعمل تحيرا الراوي هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة فيحتمل ان يراد منها التوضي لكل صلوة لا توضي واحد لصلوات النهار فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات

المقدمة التي لاجلها قيل بل نسب الى المشهور انه يتوضأ لكل صلوة لعدم الدليل على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من حيث الخبث اذا امكن تطهير الحشفة وتغيير القطنة لكل صلوة كما افتى به في الذكرى وغيرها مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة بل مقتضى العموم عدم العفو من حيث الحدث ايضا عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت الطهارة تيمما او وضوء ارتماسيا لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فيقع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية مطلق البول المنضمة الى انه لا صلوة الا بطهور واما قاعدة ما غلب الله فهي قابلة لان يثبت بها العفو عن حدثية ما يقع في الصلوة وان يثبت بها تسويغ الفعل الكثير فيها ودعوى استلزامه لمحو صورة الصلوة مدفوعة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجيء فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث الناقض او اباحته في الصلوة فهو المرجع ولو نوقش فيها فلا اقل من اصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا الفعل الكثير اعني الوضوء ولاصالة عدم ما نعيته فالامر دائر بين الشرطية والقاطعية لان الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء فاذا لم يعلم شرطيته والامر به كان فعلا اجنبيا قاطعا ودوران الامر بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتمل الشرطية لا ان يكون فعله محتمل الشرطية ويترتب على عدم شرطيته المستلزم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وبه يظهر ضعف ما في السرائر من الفصل بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من تراخى فيه زمان الحدث فليتوضأ للصلوة فاذا بدره وهو فيها خرج وتوضأ وبنى على ما مضى نعم ربما يستانس لهما بما سيجيء من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح وبما ذكرنا انه مذهب الشيخ او فق بالاصول بناء على ان مطلق استثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في المنتهى وعن جماعة من متاخري المتاخرين الميل اليه هو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح وضوء لصحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين الصلوتين كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم ادلة ما نعية ما يتقاطر من حيث الخبثية الاقتصار في العفو على ما يحدث في مقدار صلوتين من الزمان لكن ظهورها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجراة على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور المنضم الى عموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى فالعفو عن النجاسة الزائدة بمقدار ما ان الوضوء خصوصا اذا احتاج هو او مقدماته الى زمان طويل يحتاج الى دليل وقد ظهر مما ذكرنا حكم غير سلس البول ممن لا يستمسك حدثه بمقدار الصلوة فانه ان لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضأ لكل صلوة لاصالة عدم اباحة ازيد منها بوضوئه وكذا لو تمكن لكن احتاج تجديد الوضوء الى فعل كثير مبطل او قلنا ان نقض الطهارة في اثناء الصلوة ما حيه لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد الوضوء في اثناء الصلوة قد عرفت انه لا دليل عليه والاصل عدمه مضافا الى ما ذكرنا من الاستصحاب لو لم نقل بوجوبه نعم لو لم يستلزم تجديد الطهارة فعلا مبطلا فمقتضى القاعدة وجوب التطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى القاعدة وامكان وجوب ازالة النجاسة في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة للتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يدعى ان المسلم ظهور الحسنة في العفو عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا ازيد ولذا جزم في السرائر بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة اذا امكن او وجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل والا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض يوجب الاسهال اذا تجدد حدثه في الصلوة تطهر وبنى للروايات عن ابن مسلم ففي احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وفي ثالثة يتوضأ ثم يرجع فيتم ما بقي بناء على ان المراد بالتوضي اما خصوص التطهر من الحدث او التطهر عنه وعن الخبث اما اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا بد له على المدعي الا بناء على ان القول بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول بوجوب التطهر من الحدث وان لم يعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون في انه يتوضأ لكل صلوة بناء على انه لا فائدة في التجديد لان هذا المنكر ان نقض الطهارة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الافعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه الجهة تخلل الحدث اذ الطهر لا فعل لها فقوله لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل لا في احوال الكون فيه وان لم يشتغل بجزء منه ثم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم اخر ثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلوة اجماعا فاهماله لا يوجب اهمال مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور هذا مضافا الى ما تقدم من الاخبار ولو اغمض عنها لدعوى خصوصيدلالتها كان الاحوط لا سند لا على هذا المدعى بل الاصل البراءة

من وجوب تجديد الطهارة فيتعارض قوله لا صلوة الا بطهور المنضم الى ادلة الطلاق وحديث هذا الحدث معاد لعلى بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا الى ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضى في الصلوة بالفعل على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم ان في وجوب ازالة الحدث عند تجديد الطهارة لعموم ادلته وعدمه لمعارضتها بادلة ابطال الفعل الكثير في اثناء الصلوة خروج ما اتفق على جوازه وهو التطهر من الحدث فيرجع الى اصالة عدم الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء الا ما مضى حرج شديد لتكرره في الصلوة اما لو كان تحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب في السلس والظاهر ان اطلاق المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا ينصرف الى من لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق الفرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف الحاق الفرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة في المشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط لدوران التجديد بين كونه شرطا او مبطلا الا ان يكون ابطال العبادة هذا مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا مرة وانه بين ان يوجب العفو وبين فى ترك الطهارة او في اتيان الفعل الكثير لاجل تحصيلها وقد يتوهم ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل المقام وفساده غير خفى فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة مبطل قطعا ولذا لو اشتغل احد في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا لشيء اخر وهو فعل بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه اليسر على المكلف ومع الشك في التعيين فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر انه مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة وقال المنتهى انه يقرء في الاوليين بام الكتاب وحده وفي الاخيرتين يسبح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب يسبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم السلام مما لا بد منه في التشهد ويصلي على احوط ما يمكنه عليه بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وانكان تصلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى موميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس ونحوه انه ان يصلي الصلوة المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للرخصة في ترك اكثر الواجبات تحفظا من هذا الحدث فتامل ومن سنن الوضوء امور منها وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشانه كله لكن في صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام انه دعى بقعب فيه ما فوضعه بين يديه والمراد بالاناء في معقد اتفاق المعتبر والذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على اليد وربما احتمل كون الاطلاق رجحان وضعه على اليمين في كلام بعضهم كما استفاض رجحان كون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية ومنه نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات يعني كون الحاضر اناء يغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاختصاص الاناء الذي يغترف منه دخل في بيان الوضوء كما لا يخفى مع ان في كثير من الوضوءات الحكية كما مر في مسئلة التولية الوضوء بغير الاغتراف وما ذكرنا يظهر انه لو كان الماء في حوض او نهر امكن استحباب جعله من اليمين ومنها الاغتراف بها اي باليمين لما تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله عليه السلام في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ثم اعاد يده اليمنى في الماء بيمينه قال الحلي في المنتهى ادلة الوضوء باليمين ومقتضى اطلاق الفتاوى والنصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصب على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من اغترافه عليه السلام باليمنى وصبه في اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن في غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا عاديا خلاف الاول مضافا الى عموم استحباب الوضوء والطهور باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن لا الصب باليسار اذا لم يمكن تناول اخذ الماء من الاناء بعيدا وجبت على الصب والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والذكرى وفي المعتبر انه ان اقتصر على ذكر اسم الله اني بالمستحب ولعله لقوله عليه السلام من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق قول النبي صلى الله عليه وآله اذا سمى على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله ولذا يحمل اقل الافراد وقد روي امر النبي صلى الله عليه وآله من توضأ باعادة وضوئه ثلثا فقال له امير المؤمنين عليه السلام هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فتسمى فلم يؤمر بالاعادة وحمله الشيخ على ان المراد السنة وهو تعبد محض ان يكون لما ترك التسمية انسا الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاذه الله من شره قال في الذكرى وفيه دلالة على تأكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد وفي الذكرى لو نسيها تداركها في الاثناء وكذا لو تركها عمدا ويستحب الدعاء بعد التسمية وقراءة الحمد والقدر حكاه في الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء الذي يغترف منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية حريز سنان اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اغسل يدك

في التيامن

من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزائد فاطلاق المرتين في الثلثة في اللمعة مع عدم المستند له ينبغي هجره نعم في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة اجتماع الغائط والبول كما هو الغالب هو وانكان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على اقل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفي ان المقام مقام التسامح فالتعدي في البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدري اين باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول وغيره ففي رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايغمسها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا يغمسها حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقاة البول قائم وهذا يصلح حكمة لاستحباب غسل اليد ولكن الصحيحة اولى ورواية عبد الكريم وظاهر الثاني اختصاص الحكم باليمنى خصوصا اذا قلنا باستحباب الاغتراف باليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس ولذا لم يعتبر في الغسل شرائط التطهير فاذا جاز التخفيف في كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية جاز في كميته فيقتصر على الواحدة ولا تصلح للاطراد حتى يتبع الحكم باتفاقها وان لم يكن علة له ولذا لم يفرق الاصحاب بين احتمال ملاقاة النجاسة وعدمه واما اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم جريان العلة بل لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذي يصب منه فالاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء ولذا جوزوا ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا يخلو من اشكال لعدم تنبيه على ما ذكروه وانه لا يسقط الا بالامتثال وقصد التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد لا بقصد الوباء ولا في ضمن المحرم وجمع في المنتهى بين حكمه في مسئلة النية بجواز النية عند غسل اليدين معللا بانهما من افعال الطهارة بذلك وبين قوله في مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث الامر به عند الوضوء ومن حيث ان الامر به لتوهم النجاسة لقوله عليه السلام فانه لا يدري اين باتت يده انتهى ولو لم يرد الطهارة ففي استحباب غسلهما اشكال من ان العموم الامر بالغسل لمريد الغمس يقتضي فان ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية التردد في ذلك وظاهر الثالثة ترجيح خلافه وان الغسل مستحب مستقل لاجل الغمس وجمع في التذكرة ايضا بين الجزم بجواز مقارنة النية لهما وبقوله وفي افتقارهما الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم النجاسة انتهى وحكي في الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانها لو تحققت لم يحتج الى نية فالمتوهم اولى وجزم باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار اشتمال الوضوء عليه ومنها المضمضة وهي ادارة الماء في الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف في النص والفتوى وفي رواية ابي بصير هما من الوضوء لكن في رواية زرارة ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من الكتاب يعني ليسا بواجبين في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء نظير غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فتامل وليكن كل منهما ثلثا للمروي عن الامالي للمفيد الثاني ولد الشيخ الطائفة عن امير المؤمنين عليه السلام في عهده الى محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر منه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا الى ان قال فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك وفي مكاتبة علي بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال في الذكرى وكيفيتهما ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحد يدير الماء في جميع فيه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** اما الترتيب كما صرح به في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلام وفيه تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز تعقيب كل مضمضة باستنشاق واما كون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من وضوئه صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ويؤيده ما سيجيء من استحباب الوضوء بمد واما كفاية الكف الواحد مع الاعواز فلحصول المسمى ومنه يظهر استحباب الفعلين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاق فالسالم من تقييدهما بانهما فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله عليه السلام في حديث لا ابتغاء المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف ويجوز الانتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصار والجامع لكن في المبسوط ولا يكونان اقل من ثلث ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد الحج والجدب بان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك من مقطعات النيران وعند مسح الراس بقوله اللهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ

في المضمضة والاستنشاق

في الادعية الماثورة عند الوضوء

بقوله

يقول الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه زكوة الوضوء ان يقول المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك والجنة ولعل النبوي
باعلى اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذه زكوة الوضوء وعن الباقر من العقد الرضوي ايما
مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن الباقر ايضا عن كتاب اختيار السيد الجليل ابن الباقي من قرء بعد اسباغ الوضوء
انا انزلناه في ليلة القدر وقال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب الا محقه ومن كتاب
الاختيار عن الباقر من قرء على اثر وضوئه اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير
الامام العسكري المشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال في اخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك
واتوب اليك واشهد ان محمدا عبدك ورسولك واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولياءه خلفاؤك واوصياؤه تحاتت عنه الذنوب كما
يتحات ورق الاشجار وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد واله الطيبين وثواب
ذلك لهذا المتوضي ثم يأمر الله بوضوئه وغسله فيختم عليه بخاتم من خواتيم رب العزة ومنها ما ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي والفاضلان
على القيد والمذكور الاجماع عليه من ان يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المرأة بالعكس لقوله عليه السلام
في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض التقدير والتشريع
لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمرأة اقول لعل الشيخ ومن تبعه لم
يفهموا الاطلاق في الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية لان المقصود منها الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامر به انما يحصل اذا ابتدئ فيها بغير ما ابتدئ
في الاولى ولذا ذكر الاسكافي في كيفية غسل اليدين انه لو اخذ بظهر ذراعه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فاذا استحب لاجل الاحتياط عند الاكتفاء
بغسلة واحدة في غير المظان ولا شيء للباطن كان مراعاة ذلك اولى عند تعدد الغسلة وبالجملة فالاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين نعم لو
كانت الثانية شاملة باطلاقها للغسلة الثانية اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يقال ان البداءة بطرف واحد في الغسلتين مستحب
شرعي والاختلاف فيها يقصد به الاسباغ انه مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بمد وهو غرفة
الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة او خمس عشرة غرفة بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد
والغسل صاع وسيأتي بعدي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان رسول الله
صلى الله عليه واله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال الخبر والمراد بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي
بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف ونسبه في الذكرى الى الاصحاب وهي مائة وثلثة وخمسون مثقالا و
كسر فيكون كل غرفة عشرة مثاقيل من الماء او ازيد بقليل نعم لو لوحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيه ذلك ولذا قال في الذكرى ان هذا المد لا يكاد يبلغه
ما الوضوء الا ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلام الحاكية لوضوئه حيث قال توضأ للصلوة ثم ذكر الاستنجاء
ويؤيده ما سيجيء في الاستعانة من صحيحة الحذاء لكن فيه انها تومئ الى ان الاستنجاء من البول لا يزيد على ماء الوضوء ولا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد
ان الزائد ليس مستحبا بل ربما يكون مكروها لما روي من ان للمتجاوز ذكرا ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه واله في النبوي
السابق وسيأتي اقوام يستقلون ذلك فيحتمل وجوها منها استحبابا لم يذكرها المصنف قده منها السواك بكسر السين مصدر ساك الشيء وساكه
بالعود او لكن ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا في استحبابه مطلقا خصوصا للصلوة والوضوء
والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلام لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين ان افواهكم طرق القران فطهروها بالسواك
وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتأكد عند القيام من النوم خصوصا لصلوة الليل وفي النبوي
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك بالدلك باليد للاطلاق وفي
مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق ان رسول الله قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء
سواك ويستحب بقضبان الشجر وقيل وافضله الاراك قال في الذكرى والظاهر ان محله قبل غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء
قال استاك ثم تمضمض ثلثا والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه واله من انه عند الوضوء مع انه مقتضى كونه طهورا للفم الذي
هو طريق للقران والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام اذا توضأ الرجل صفق وجهه بالماء فانه ان كان   يصفق
ناعسا استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وعورض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم وجمع بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على
الابلاغ ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم
قال في الذكرى ونفاه في المنتهى والسرائر لعدم استحبابه بل الظاهر عدم استحبابه ايصال الماء الى داخل العين بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينهما

الفقيه وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص للاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم افضل المجالس
ما استقبل به القبلة والثاني من منافاته للاذكار والدعوات امكن ويكره في الوضوء امور منها ايقاعه في المحل من حدث البول والغائط لرواية رفاعة
سئل ابا عبد الله عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما اذا كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد ومحوله
بعد نية فرض الحدث في المسجد على غير الحدثين ومنها لطم الوجه بالماء لما في رواية زرارة الاستنان المتقدمة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في طهارته
بان يكل الى الغير بعض مقدماته القريبة التي لا يحصل غالبا الا بها لتحصيل حيث يعد فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في اليد او على
على الصب في رفع المتوضي وتجفيف موضع المسح تردد اما مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لهما كالشريك لان العمل غالبا لا يتوقف على
فعلهما وانما يتوقف على وجود الحاصل منهما اعني حضور الماء وسخونته اما وجود المائع الذي فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا باشره
غيره فقد صار كالشريك له وكانه لذلك استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة تبعا للامام ع في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية بقوله
تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا مع ان الاشراك الحقيقي غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على كراهة المشاركة
المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب من نفس الفعل ومقدماته المتوقفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة الحذاء المروية عن سنة الوضوء
ابا جعفر عليه السلام وقد بال فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضلة النداوة
راسه ورجليه الخبر قال في الذكرى وحمل على الضرورة وقد تركه الامام عليه السلام الاولى لبيان جوازه اقول فلا تعارض الكراهة امور احدها ان
من تركه غيره بيان الجواز والاصل في ذلك ان الفعل يحمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بمنديل المنقول ومن العامة عليه وقد علل
الرشد في خلافهم ومنه يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة ع للتمندل ولامرهم به بل الامر بمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية بان فيه
تفويت لثواب المكتوب للمتوضي ما دام البلل فكانه ابطال العمل اي تضييع له واحباط ويمكن ان يستدل ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام
من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة بناء على ان ظاهرها كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل
موجب لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كان ايقاع العبادة انقص ثوابا يتصف بالكراهة المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الانتفاء
ويمكن الاستدلال على الكراهة ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزائد بازاء ابقاء اثر الوضوء فيكون التمندل تركا
لمستحب مستقل ولا ينبغي عده مكروها بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو ترك وان كان مستلزما لكراهة الفعل الا ان
تركه هنا مقدمة للابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه او على جنسه بملاحظة وجوده في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة
ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه او لاجل الغاية او لحدوث اسباب وجوبه او ندبه وقد ذكر المصنف بعضها في ضمن مسائل الاولى من تيقن
الحدث وشك في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتأخر تطهر ثانيا بوجه من الافعال بعد الشك لا لما اوجبه قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في
الطهارة بعدما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر لما يأتي لقاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا لبعض كما سيجيء ولو ارتبط
اللاحق بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وسيأتي
تمام الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ عن الوضوء بلا خلاف ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق
عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام الاعلام بل لعله من ضروريات اهل الاسلام بل عد مثله المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوائده من ضروريات
الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلام اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وقوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت
بناء على ان النهي عن الوضوء بنية الوجوب قبل تيقن الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما وجوب الوضوء حين تيقن
الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في زمان وطرء الشك بعد ذلك ولا فرق فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما
لاطلاق النص والفتوى ولعدم الاستصحاب لا يشترط افادته الظن بالبقاء في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته
له من حيث هو لو خلي وطبعه وان لم يفد الظن بسبب بعض الموهنات الا ان لشيخنا البهائي ره في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة
والشك كلاما ظاهره في ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للمواد الشخصية المختلفة في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا عبرة الا مع حصول الظن في خصوص
المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الاتية واما الثاني فالحكم بوجوب التطهر فيه هو المشهور بينهما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التطهير
بالطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في المشروط وهذا معنى ما في المقنعة والسرائر من انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته   في شرحه
على يقين الطهارة واوضح منهما قول الشيخ في التهذيب انه ما اخذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة
ليسوغ له الدخول فيها ومحصل ذلك ما في المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول
اليقين بالطهارة بل ظاهر الشهيد ره ان هذا هو المستند لا لكل من قال بهذا القول وليس هنا من مجاري اصالة البراءة لاختصاصها بصورة الشك

وشرطية الشيء لا تقتضي وجوب الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا كفى عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما تقدم توهمه من بعض في اول باب الاحداث بل نوع احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل وله ادعوان المانع يكفي عدم العلم ولا يحتاج الى احراز عدمه ولو بالاصل فهي ممنوعة جدا ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق المفهوم من نسبته في الذكرى الى الاصحاب وربما يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وله يعلم خروج ما نحن فيه عن اطلاقهما وبقوله اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما وجوب الوضوء بعد حصول اسبابه مقتضية لذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا لتكليف مستقل بالطهارة فانه لا امر انه اذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل اخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الاية غير مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه ولو بحكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الاية مخصصة بالمتطهر للاجماع ومثل قوله اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث مثله وقولهم عم يجوز ان يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان العام نظير اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون شخص زيدا او غيره فان كونه زيدا او غير زيد لا يؤثر في اصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم يخصص الا بزيد ولم يرد منه الا معنى مجازي واحد وهو ما عدا زيد فلبس الشك في المراد حتى يجري اصالة الحقيقة وانما المشكوك مصداق المراد المعلوم تفصيلا على امر خارجي واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو اما مختص بالمحدث المنوع فتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مخصص بمثل ما ذكرنا في الاية ان اريد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه مثلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت فيرد مضافا الى ما ذكرنا من ان ظاهر وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا مجرد حدوثه في زمان وان لم يقع عقيبه بالشك مع انه معارض بقوله عم في رواية ابن بكير اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت فان ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا المتيقن توضأ في زمان ولم يتيقن الاحداث بعده واما ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السبب فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية الا من طهارة واحدة للمتعدد المتوالي منها بما لم يقع عقيب مثله فيشترط في تاثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله فالشك فيما نحن فيه كما تقدم في الاية شك في المصداق ولا يجري اصالة الاطلاق فانه مسوق لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك في ان هذا المسبب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه وسقط عنا مقتضاه او لم يقع بعده لا بد من ايقاعه فيطلب لاثبات وجوب ايقاعه ليحصل اليقين بحصول اثر السبب دليل اخر غير دليل السببية وبالجملة فالحكم بسببية شيء لوجوب شيء لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين بتحقق المسبب بل لا بد من اثباته بقاعدة الاشتغال او قاعدة وجوب اليقين باحراز الشرط ان كان المسبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فمحل لتمسكهما في المقام تبعا لجماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يجري على ادنى تحصيل ما سطر في اكثر كتب الاصحاب وان تكن في اذهان اولي الالباب من معارضته باستصحاب عدم الرافع وكما يقضي الاستصحاب بعدم تحقق المسبب وهو الوضوء بعد السبب وهو الحدث كذلك يقضي الاستصحاب بعدم حصول الناقض وهو الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان يقين الطهارة معارض بيقين الحدث ومعنا تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على المتيقن عند الشك في ارتفاعه لا فيهما في انفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما في المكلف ثم ان في المسئلة اقوالا اخر احدها ما مال اليه في المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين كما هو المشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا بوجود الرافع لها يقينا وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلها متطهرا فنقضت تلك الطهارة بالحدث يقينا ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك في الحدث ولذا قال في الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل انه ان تم ليس خلافا في المسئلة لرجوعها الى يقين الحدث مع الشك في الطهارة او الى العكس والبحث في غيره انتهى وجزم كاشف اللثام على ما حكي عنه بان اطلاق الاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه بحاله قبل زمانهما كما حكي عن المسالك التقييد ايضا والشرايع به فتامل **اقول** ان اريد برجوع ما نحن فيه الى عين مسئلتي الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم في المسئلتين مفروض في تيقن احدهما والشك في الاخر لا في تاخر الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعني الحدث في الاولى والطهارة في عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعني الطهارة في الاولى والحدث في عكسها لان العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بد فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ارتفاع الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا ويؤيد هذا التقريب ظهور ما ذكره في المدارك تبعا للمنتهى من ان وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث

في المسئلة الثانية يقضي ايضا فلا بد من ان يعلم بانتقاض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم تاثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب الكون فيه ما ذكره جماعة تبعا لشارح الدروس من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشي عنه حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال الحدث وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كانت الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة الواقعة لم يقينا وان كان مستصحبا الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقاؤه وان لم يكن ناشيا منه وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث والشك في بقائها مسبب عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك في بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك في حدوث الحالة الاخرى بل الشك ان مسببا عن الشك في تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فانه الامر ان هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب عدم حدوث اخر بعد هذه الطهارة ويكون في المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب عدم طهارة بعده نعم لو منع جريان الاستصحاب في الحالة المانعة المرددة استنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بماء يعلم بنجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المتيقنة حال ملاقاة النجس من الماءين وكذا لو اصاب ثوبا طاهرا ماءان احدهما نجس الا ان المرجع في هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه لا يثبت شيء من الحدث بالاصل ويبقى ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدمة سابقا سليمة الثاني ما عن العلامة في بعض كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الرافعة وبالحدث خصوص الناقض وبالاستصحاب التزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث الاقوال المحكي عنه في المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حالة السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه تيقن نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى واورد عليه في الذكرى وجامع المقاصد انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين تاخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا الايراد كما ترى لعله احتمال التوالي فيهما وضبه كما نبه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين بما اراد كلامه قولا في المسئلة ما لا يتبع واعتذر عن ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعا لشارح الدروس ان المسئلة مفروضة في صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحد غير متعدد على اليقين في الجملة فالقدر المتيقن وان احتمل الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين او متعددين فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى ومقصود انه يلزم على هذا ان يكون نقض الطهارة الثانية مشكوكا فلا يزول اليقين بالشك لغوا محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فان هاتين الكلمتين صريحتان في التمسك بالاستصحاب وغير خفي ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة واقعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكانه انما ذكره قولا في المسئلة بالنسبة الى احد شقوقها فتامل **اقول** يحتمل احتمال الطرو الضد على المتاخر ودفعه باستصحاب عدمه اجنبي عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث في الصورة الاولى فاحتمال الوقوع حدث بعده وعدم احتماله لا دخل له فيما نحن فيه توضيح ذلك انا اذا فرضنا متطهرا قبل الزوال وفرض طهارة رافعة وحدثا ناقضا وكلما فرض بعده من الطهارة وان تعدد او ازيد فلا يكون رافعة حتى يقع حدث بعده ناقض واحتمال وقوع الطهارة الولاء او المتعدد بعد ذلك غير مؤثر ثم اذا حصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضا حتى يقع بعده طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا بد منه من غير فرق بين العلم بهما والشك في ارتفاعها الموجب لبقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل التروي كما اعترف به جماعة منهم الشهيد وان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك في عدد السعي ثم ان العلامة قدس قال في القواعد ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد اتحادهما في العدد اي استوائهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب وقوع الطهارة والطهارة منهما عقيب وقوع الحدث واما تعاقب شخصهما فغير مقصود ووقوع احدهما عقيب الاخر لا بد منه قبل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه يلزمهما الا بطرد الاخذ بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث وكان قبلهما محدثا لم يكن الا محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدد فهو الذي ذكره في المختلف بقوله تيقن انه توضأ عن حدث ونقض طهارة فالخارج هو صورة العلم بتعدد الطهارات الرافعة والحدث الناقض واما ان شيئا منهما في الروض بعد حكاية تفصيل الفاضلين قال والذي يحصل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب

فان كان لا يفيد التجديد بل انما يظهر حيث ظهر طهارة زائدة فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث وجه لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم بوقوع الطهارة
على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقيب الحدث المقتضى للابطال اذ علم انه كان قبلها محدثا ولا يرد ان يقين الحدث مكافؤ ليقين الطهارة لان الطهارة
قد علم تاثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تاثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب
فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة اوجه لان نفي احتمال التجديد يقتضى توسط
الحدث بين الطهارتين الا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى السند الذي ذكره هنا وان لم يتفق له تحقق هذه القيود بل انما تحقق الطهارة والحدث وشك
في المتاخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلام في
المسالك مع انه رجع لجبر الى الطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل وشك في المتاخر كما صرح به في المنتهى في مسئلة
الماء المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبروا عن العنوان بلفظ الطهارة ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما
قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف يحكى الا عن الاسكافي حيث اقتصر على الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مستندا الى
حديث ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وآله ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن علي ع ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار
والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده
ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي وان تيقن الترك وقد جف البلل عن جميع ما قبل المتروك استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي هي عبارة
عن عدم الجفاف خصوصا مع العلم في ترك المتابعة كما تقدم وان شك في فعل شيء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح
به العلامة واكثر من تاخر عنه كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم ويحتمل بعض تفرد السيد في الرياض به لذلك فتعجب منه وقال لم اعثر على ذلك
لغيره وجعل منشأ توهم التعميم اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما ترى وكيف كان فان كان الشاك على حالة التي كان عليها من التلبس والاشتغال
بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة للترتيب لاصالة عدم الاتيان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم اباحة الدخول في العبادة
مضافا الى الاجماع الذي نقله شارح الدروس وحكى عن الوحيد في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك
نفي الخلاف فيه ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم
تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلاة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما
اوجب الله عليك فيه وضوءه فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا
تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقينا حتى تاتي على الوضوء ويجمع لك بخصوص عموم ما دل على
ان الشك في الشيء بعد تجاوزه ومحله لا يلتفت اليه مثل قوله ع في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله ع كلما شككت
فيه مما قد مضى فامضه كما هو مضافا الى ما قيل من احتمال اختصاص الرواية الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلاة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
عليه السلام قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الى الوضوء
فيعارض الصحيحة الاولى وهي اخص لامكان حمل الصحيحة ولو بعيدا على ما اذا لم يدخل في الغير الا اقل من كونه على وجه التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة
حمل الرجوع الى عموم صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء اذ لا مستند له
مضافا الى شهادة الذيل برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله اذا كنت في شيء لابد ان يكون نفلا مركبا ممتدا بعضه كون الشخص فيه فيكون
الشك لا محالة في بعض اجزائه لعدم تصور كون الشخص في نفس الشيء المشكوك في تحققه وارادة كون الشخص محل المشكوك فيه خلاف الظاهر جدا فحاصل
الكلام ان الشك في شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن يعارض
منطوق الحصر في الذيل ومفهومه باعتبار انه اذا شك في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر منها عدم الالتفات لانه شك في
جزء من فعل قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كائن في الوضوء مشتغل به فالمشكوك فيه باعتبار
كونه جزءا من غسل اليد شك بعد الفراغ من الشيء وباعتبار كونه جزءا من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل ذلك العمل
بالاعتبار الاول لوجود سببه هو الفراغ عن الشيء الذي شك في بعض اجزائه واما اعتبار كونه جزءا من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء فليس سببا للالتفات
الا باعتبار نفس الشك المحكوم عليه باصالة العدم ووقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك في جزئه من قبيل عدم المانع فالجماع
الاعتبارين في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن تعارضه دلالة الذيل على عدم الالتفات بالشك في
فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان عدم الالتفات الى الجزء المذكور قبل الفراغ
والالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تعميم دلالته على الالتفات لصراحته في الالتفات

الى الفعل

الى الفعل المشكوك فيه قبل الفراغ لان مفهوم الحصر بالنسبة الى الوضوء هو الحكم المذكور في صدر الموثقة فليس في المفهوم عموم يشمل الشك في جزء من اجزاء
الوضوء بعد الفراغ من ذلك الفعل وان شئت قلت ان الوضوء تمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل او
بجزء فعل منه وليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقوله جماعة في افعال الصلوة التي لا يعتبر الشك في سابقها اذا دخل في لاحقها
من ان المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل في اخر اية من السورة وشك في اول اية من الفاتحة فلا يعد شكا في الشيء بعد
الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا اخر والحاصل ان تقييد الامام ع في الموثقة عدم الالتفات الى الشك في شيء من الوضوء
بالدخول في غير الوضوء مفرعا ذلك على قاعدة الشك بعد الفراغ يبنى على ان الوضوء فعل واحد لا يلتفت الشك في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة
والفاتحة على ما يراه بعض في تفسير اخبار الشك بعد الفراغ ولعل الوجه في ذلك ان الوضوء وان تركب من اجزاء الا انها مقدمة واحدة امر بها في الشريعة
بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور وتامل ولعل هذا الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة
بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره الى اخبار الشك بعد الفراغ ومنه ان بناء حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد
الفراغ فافهم ان الحكم في الوضوء على طبق تلك القاعدة ولا ينطبق عليها الا بملاحظة كون الوضوء فعلا واحدا يعد الشك في اجزائه شكا في اجزاء
فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا يظهر ان ما تقدم متابعا للغير لاحد من كون صحيحة الباب مخصصة للعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ
ليس على ما ينبغي بل التامل في رواية ابن ابي يعفور والتتبع في كلمات العلماء واستدلال جماعة منهم هنا باصالة عدم الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات
يشهد بان الحكم هنا على طبق العمومات الا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل
اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة او تدريجا على ترتيب خاص وهذا ولكن الانصاف انه يبعد البناء
في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القراءة الواجبة
ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل والتكلم فيه
مختص اللهم الا ان يمنع ظهور تلك العمومات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك والسهو وعدم تمام حمل الاصحاب لهذا التعميم
فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فيقول المتاخر لا يخرج عن قوة مع انه احوط في الجملة بقي الكلام
في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فان الشك في طهارة ماء الغسلات السابقة او الحلاقة مثلا بعدها ام لا وجهان من اختصاص الصحيحة بالاجزاء
فيبقى الشروط تحت عمومات الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق به شك قبل
الفراغ فيدخل تحت قوله وانما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك اما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها غير تلك العمومات فالالحاق
اوجه وما ابعد ما بينه وبين ما يحتمل او يتوهم من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة فمن شك في اثناء الوضوء في اباحة
ما توضأ به او اطلاقه او مضافيته فيحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز
عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضى فيه
مما لا يخفى لان احراز الطلاق الماء عبارة عن الغسل بالماء المطلق وليس فعلا مغايرا لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في
مثال الشك في الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال
اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزاه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو زوال اليقين بالحدث
وبالوضوء لا الشك في بقائه لوجوب استصحاب اجماعا وكيف كان فلا نوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط
نظير الشطر فكل ما فيه فيه يجري ثم ان الحلي في السرائر استثنى من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتاخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب
المدارك وشارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج بما دل في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام
لا تعود الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطيعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك
مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله ع اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك
ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان حيث ذكر لابي عبد الله عليه السلام رجلا انه عاقل ثم قال الا انه يبتلي بالوضوء فقال
عليه السلام واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان قال سله هذا الذي ياتيه من اي شيء فانه يقول لك من عمل الشيطان
ويظهر من بعض الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان
اني لم اغسل ذراعي ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدها نفي الحرج لكن القول بها مفقود والمراد بكثير الشك
الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره والحاكم الكاذب مرجوحا او مساويا ولما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو مرخص عدم احتماله الخلاف بعد

بقطعه ولا ينفعه حكم الغير بعد اعتبار ظنه اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى سواء ظن بقاءها او ظن بارتفاعها خلافا لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك او ظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته بقاء الطهارة في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قدس سره يريد بذلك انه لو بنى على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا وان وجهه شارح الدروس بما لفظه ذهب القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد اجراء اصالة بقاء ما كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدمه الموجبة للرجوع الى اطلاقات الامر باكمال الوضوء كتابا وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة ولاهليتها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر البيان الحاق الشك في الحدث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء قال ولو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية او واجب استدرك وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه ظاهر المقنعة الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهر ارادته مطلق الاحتمال قال من كان جالسا على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن انه قد احدث ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم من مجلسه وقد فرغ من وضوئه على يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمله عبارة المبسوط ايضا قال ومن شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه او في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه وان يظن الاخلال بواجب من افعال الوضوء وان يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعد ما قام عنه والشك في عضو منه انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء الشك في التلبس من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره بالشك في النية وفرعه على ذلك المحشون وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال لا وجه للحكم المذكور كما استفيد من قول المفيد في المقنعة ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله واحراز وجودها على الوجه الصحيح فيستانف عند الشك في الاجزاء او الشروط كذلك لا احراز بقاء صحتها الى حين الفراغ فيستانف مع الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب فيه تامل اما اولا فلان الظاهر مراده الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة سابقها على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل فقد احرز بقاء صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي يتوضا به او اباحته او اباحة مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء او صحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حالة الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى هذا يرجع ما دام على حالته التي يتوضأ عليها وان فرغ من الوضوء كما امر به في الروض ومن افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة وان شرحه محشي الكتاب وشارحاه في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان لكن في الدروس ولو انتقل من محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر والمحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان العارض بعد فراغه وانصرافه عن مغتسله موضعه لم يعتد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله ع في ذيل موثقة ابن ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله ع في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضا قال هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك فصل بين حالة الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله ع كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى عموم ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول في فعل آخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله عليه السلام في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله ع في ذيل الصحيحة المتقدمة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى في صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعد ما عرفت سابقا بشهادة بعض النصوص وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء مستثنى من تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلغى الشك فيه الا بعد الدخول في غيره ويدفع عن المعارضة بان التصرف في صدر الموثقة وذيل الصحيحة بحمل القيد واردا مورد الغالب اولى من العكس وهو

التصرف في ذيل الموثقة وصدر الصحيحة الظاهرين في ان العبرة في الالتفات بالفعل على الوضوء والاشتغال به لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع عليها والمدار عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة المفهوم لها ومضمونه عليها الا امر وجودي آخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نعتمد على ادراج بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن واما انطباق حكم الوضوء على العمومات المتقدمة من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للعموم بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لاطلاقها فكما ان الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحول الى الاصل وهو عدم الالتفات الى الشك في الشيء بعد الدخول في غيره لكن هذا كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى وفعل آخر فيحتمل فيه حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة لزوم احراز الفراغ في الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلابد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فيفصل كاشف اللثام بين الجزء الاخير وغيره كما اخترناه ليس قولا ثالثا مخالفا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول في غيره بل قد يتحقق بان لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في وقت ثم يكون فيه على يقين من الفراغ كما صرح به كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف وفيهما تامل اما في الاول فلانه ان وجد نفسه غير متشاغل فان كان مع اشتغاله بفعل آخر فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك المزيل لذلك اليقين لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل اليقين باكمال الوضوء وعدم الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعد ما قدمناه عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب له انه ليس من العادة ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح الا انه يرجع في آخر الباب بقوله ان انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى والفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين لكن الاول اولى ولذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله ع هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك اما مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فلا يدل على اعتباره حتى يرجع اليه بعد الشك فيه وزوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا وشك في ارتفاعه بعد اليقين بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه وتخيل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر اندفاعه بالتامل في تلك الاخبار نعم يمكن الاستدلال على مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج والغفلة والجهل المركب في الانسان عارضان نادران وهذا هو ايضا مراد المفيد مما فيما تقدم من عبارة المقنعة لا ان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد تعبدا وبالجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا لم يا الا ظاهر حال الفاعل فظهر ان مؤدى ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه عنه اخيرا شيء واحد ولا يدعى الحلي تغايرهما وكون الثاني رجوعا عن الاول لهذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتقاد به في زمان لا دليل عليه وان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن لا دليل على اعتبار هذا الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل منه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلنا الكلام لما راينا المقام من توهم غير واحد من الاعلام اغترارا بما يترائى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في السجود بعد ما قام ان عدم نقض اليقين بالشك بمعنى عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على بقاء ما تيقن في السابق واللاحق حدوثه وشك في ارتفاعه بعد الحدوث وكيف كان فلابد في احراز الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا لا كل فعل اذ الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون امارة على الفراغ نعم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى الملاق العرفي القوي لا مجرد تعامل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتبار بعد الفراغ من الوضوء بالشك في فعل فعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو لم يحتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول لان الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافها الى الاول لكنه الظاهر من قوله ع هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك لانه بمنزلة صغرى لكبرى هي انه اذا كان اذكر فلا يجعل يتعمد وهذه الملازمة لا تكون الا لما بقي احتمال تعمد الاخلال اللهم الا ان يجعل الملازمة بمقتضى اطلاق السؤال الصوت لاحتمال النسيان الاخر بين كونه اذكر وبين عدم الاخلال كما شاع عن لفظ المورد واما لو وقع احتمال تعمد الاخلال باتيان الوضوء حرام ولا يحمل فعل المسلم عليه فهو بمقدمه تجلل نظرا في المسئلة الا انه من اشكال ونحوه بل واشكل منه ما لو كان منشاه الاخلال على تقدير حاصلا لا من قصد كمن قطع بانه لو تخلل الحايل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة فقد لا يمنع الا

انه لشك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المذكور في مورد السؤال هنا مهجور بعضا فالى عدم امكان اجراء التعليل المذكور بالمفهوم المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل اشكل منه ما لو راى بعد الفراغ شيئا ثابتا في جسده للبشرة يحجب لا يقطع بعدم حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث مندرجة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة النص والفتوى شاملا لها في بادي النظر واعلم ان جماعة ممن تاخر عن العلامة قد تبعوه في التعرض لحكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم الشك فنحن نذكر ذلك فيهما تبعا لهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون مرتبا واما ان يكون ارتماسا اما المرتب فلا اشكال في حكم ما عدا الجزء الاخير قبل الفراغ ولا بعده لمثل قوله عليه السلم انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامض فيه وخصوص قوله ع في الصحيح ان دخله الشك وهو في صلوته ولا شيء عليه بل يستدل على حكم الشك في الجزء الاخير اذا دخل في ما يشترط بالطهارة اصالة او بالنذر اما لو لم يدخل فيه فقد يستشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة عدم اعتبار الموالاة فيه ولذا قد يفصل بين من اعتاد الموالاة فيه وغيره وهو الاقوى اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز والمضي واما معه فلتحقق هذه الامور عرفا كما تقدم في الوضوء اذ لا عبرة فيها بمحل تدارك المشكوك شرعا كما لو فرض نقض الاخلال والا لاشترط في الوضوء وقوع الشك بعد الجفاف لكن قال في التذكرة اعلم حكم الشك في اعضاء الوضوء لو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانصراف عن فعل صحيح وانما يصح هناك لو كمل الافعال للبطلان مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل وفي المرتمس من عادته التوالي اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه

اقول لو فرض الشك فيما عدا الجزء الاخير بعد الاتيان بما بعده الى اخر العمل والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بني على اعتبار قضاء الظاهر بان الانسان لا يدخل في الافعال المتاخرة من الامور المترتبة الا بعد فعل المتقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق ايضا وان فرض الشك في الجزء الاخير فان اعتبر في الانتقال عن المحل فوات تدارك محل المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع ان اعتبار ذلك في الشك بعد الفراغ من الوضوء مما لم يعرف لاحد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المتابعة التي يفوت بمجرد القيام عن الوضوء والاشتغال بغيره بل بمجرد الفصل وان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور غير شرط في صحة الوضوء اتفاقا على ما ادعاه المص في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المتعارف المعتاد وان لم يفت الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال منه في معتاد الموالاة في الغسل لان الفرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لاهماله في الغسل مع عموم ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ للوضوء والغسل ولاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في معتاد الموالاة تمسكا بالصحيح السابق الدال على حكم الشك بعد الدخول في الصلوة ولقضاء العادة ومما دل على اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه والدخول في غيره وهو المتعين في الاشد لا لما ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء تجاوز محله المتعارف المعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية وشرحها وبعض المتاخرين والتهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد واما الارتماس فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه دائما شك بعد الفراغ وان قلنا بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل الدخول فيما لا يدخل فيه شرعا او عادة الا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة فيه في التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال واما التيمم ففي التذكرة انه مع اتساع الوقت وجوب الموالاة فيه فكالوضوء والا فكالغسل وفي جامع المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا كان في صلوته ذلك او ناسيا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لا بالموضوع لكونه معذورا هنا عند المص وغيره ويحتمل شموله للجهل بالموضوع ببعض ادلتنا الغير الداخلة تحت اطلاق ما دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا الموضوع الخاص لبعض الاخبار اما حكم العامد فواضح واما الناسي فوجوب الاعادة وقضاء هو المش والظاهر ان المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقضاء وخارجا ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما نحن فيه وغيره خصوص الاخبار هنا ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ابول واتوضا وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية ابي مريم الانصاري ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلم فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وظاهر الاخير بين كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الا مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة به فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال الذمة المكلف به هذا المقدار كاف في صدق الفوات لغة وعرفا ولذا اطلق في بعض اخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء لكن في المقام اخبارا

تدل على عدم وجوب الاعادة ففي رواية عمرو بن ابي نصر قلت لابي عبد الله ع اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري فاعيد الصلوة قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يتوضا وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله ع لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكر وهو في صلوته فليعد وان ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزاه ذلك ولا اعادة عليه بعينه ما سيجيء من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه منه ولو فرض التكافؤ رجع الى عموم قوله لا تعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسئلة ناسي النجاسة لكن الظاهر عدم شمول الرواية لنفي الاعادة لان وجوبها ليس من اثار ما فعل نسيانا ولا النسيان بل من جهة الامر الاول لغاية الامر انه لم يسقط بالفعل المأتي به نسيانا واما الاعتضاد بصحيحة لا تعاد فمبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غير بعيد ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما يومي اليه قوله عليه السلام في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط العام المخصص بالمنفصل المجمل عن الاستدلال لا لعامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ الرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغيره ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره وجوبا شرطيا او النزاع عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء او بقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالماتي به نسيانا كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية وعمل الاكثر ونحو ذلك نعم قد يستوجه القول بالفصل فيما نحن فيه بين بقاء الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين لشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل ينسى ان يغسل ذكره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كان في وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضا لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها تشتمل على ما هو متروك مثل الامر بالاعادة مع التمسح بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء بقرينة قوله وليتوضا لما يستقبل الا ان يراد من الوضوء التوضي للاستنجاء بالماء ويراد بالتمسح ما كان فاقدا للشروط الا كتفاء اما لتعدي النجاسة عن المحل واما لعدم كفاية الثلثة في تطهير المحل واما لغير ذلك والاوجه التمسك في التفصيل برواية علي بن مهزيار الاتية في مسئلة ناسي النجاسة في الثوب او البدن بناء على كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسئلة وعن الاسكافي هذا التفصيل بالنسبة الى البول وعن الصدوق قده تفصيل اخر بين مخرجي البول والغائط فلم يوجب الاعادة من الغائط ولعله لرواية عمار وصحيحة علي بن جعفر في الاستنجاء من الغائط وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه لا يجب اعادة الوضوء لا من نسيان البول ولا من الغائط للاصل والاخبار المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ورواية ابن ابي مريم المتقدمتين نعم في موثقة ابي بصير ان اهرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر ع في رجل يتوضا فينسى غسل ذكره قال يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء وظاهرهما اخذ الصدوق وحيث اوجب الاعادة على ناسي غسل البول بل عن ظاهر القول عن المقنع تعميمه للمخرجين ولعله لموثقة عمار المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولا فرغ المصنف قده من الخلل الواقع او المتوهم في وضوء بخصوصه ذكر بعض احكام الخلل المردد بين الوضوءين في مسائل الاولى من جدد وضوئه المبيح للمشروط به سواء كان بنية الندب الثابت له باصل الشرع ام بنية الوجوب العارض له بنذر او اجارة ثم صلى بعدهما او ذكر بعد الصلوة انه اخل بعضو مثلا او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بوحدة حقيقة الوضوء الغير المجامعة للحدث الاكبر ولذلك اقتصرنا على نية القربة ولم نعتبر نية الرفع والاستباحة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من المص والعلامة قده وولده والشهيد والمحقق الثاني وكذا ان قلنا برفع خصوص المجدد عند تبين الحاجة اليه كما يراه الشيخ عدم امضاه على نية العزيمة ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابن سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في بحث النية ومر تقدم هناك نفي العلامة من هذا القول ودفع الشهيد في الذكرى له وان اوجبنا نية الرفع او الاستباحة اعادهما عند المص واكثر من تاخر عنه لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين بعد العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وفي مناحه لعدم الاعادة اوفق بالقواعد وهي صحة الصلوة والطهارة لان الشك في الاخلال بالعضو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال والشك مورده غير مانع عن جريان قاعدة الشك بعد الفراغ كما احتمله في الذكرى لاته تقييد للنص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال الواقع لا اثر فيما علم اجمالا بالاخلال بفعل مردد بين كونه من الافعال الواجبة او المستحبة او اغتسل غسلا للجنابة وغسلا للجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك ودوران المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب ومن هذا القبيل تردد المتروك في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة وشبهه للشمع انه لو سلم قدح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم ينهض ذلك لوجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم الاجمالي غايته

الامر وجوب الطهارة للصلوات المستقبلة فهو كمن شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة بعدم الالتفات اليه ويدل
عليه رواية علي بن جعفر المتقدمة في الشك في الشرط في الاثناء وان خالف فيه بعض ككاشف اللثام في مسئلة من شك بعد الطواف في انه تطهر ام لا
حيث استوجه في مقابل العلامة وغيره الالتفات الى الشك نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال دون الشروط ولعله لذلك جعل حكمهم بالالتفات
في باب الطهارة شاهدا على عدم عموم اطلاقاتهم للشروط لكنه معارض بقولهم في باب الطواف ثم انه قد حكي في الذكرى ما استوجهنا عن السيد
طاوس قده فقال وخرج ابن طاوس وجها في ترك عضو متردد بين طهارتين مجزية وغير مجزية انه لا التفات فيه لانه راجع الى الشك في الوضوء بعد
الفراغ وهو متجه الا ان يقال اليقين حاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه والله الموفق اقول
ما استدركه قده تقييد للنص من غير دليل فان من شك بعد الفراغ في انه غسل يده ام لا قد يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا اخر من امور
دينه او دنياه وهو غير قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا والله العالم والثانية انه لو صلى بكل من الطهارتين صلوة او ان بدا اعاد ما صلاه
بالطهارة الاولى لاصالة بقائها حالته دون ما صلاه بالثانية لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول الاول كما هو الاقوى على نية القربة
او كفاية المجددة واما على القول الاخر فيجب اعادتها ايضا لان اصالة بقاء الحدث بعد الوضوء الاول سليمة عن المزاحم والمراد بالاعادة في كلامهم عم
من القضاء الا ان الموجب للفعل في الوقت هو اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف بحكم هذا الاصل في جملة من صلى بغير طهور والمنصوص
على وجوب القضاء عليه علم عليه ولا يحتاج الى دعوى صدق موضوع الفوات هنا حتى يسلم تارة لا تثبتها بالاصل ويمنع اخرى بمنع اثبات الاصل
لذلك وربما يصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لاجل شك في المتأخر من الحدث والطهارة المتيقنين فلم يتطهر نسيانا وصلى ولم يتذكر الا
بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب حدث حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاعادة في الوقت لان الشك في الشرط شك في المشروط فلا
يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا كان القضاء بفرض جديد لو كان تابعا لصدق ما فات مع عدم احراز الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء
لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان بالفعل على وجهه وان المراد بالفوات في النص والفتوى ما يعم ذلك لو فرض عدم صدق الفوات فيما نحن فيه
وقد استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق القضاء بمجرد ان يحرز ولو بالاصل عدم الاتيان بالصلوة الواقعية عمدا او نسيانا ولذا كان الاصل فيمن
شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص المعلل بانه قد دخل حائل يعني انه قد مضى محله ودخل في
فعل اخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من الاعتناء بالشك المذكور واما على ما استوجهنا تبعا للسيد المتقدم والشهيد قده فليس عليه اعادة
خصوصا لو شك بعد خروج الوقت وقد قواه في المنتهى في هذه المسئلة الثانية بعد ان اختار المشهور في المسئلة الاولى كسائر كتبه في المسئلتين
فقال فيه بان الحكم المشهور وعندي في هذا شك وهو انه قد تيقن الطهارة وشك في ترك بعض اعضائها بعد الانصراف الا ان الشك في الحاق
المتروك بالمتعين منهما هو الشك في ترك احد الاعضاء الواجبة فلا يلتفت اليه هو قوي انتهى وفي قوله قده شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول
الشهيد حاكيا عن السيد طاوس ترك عضو تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة الى ان مطلق العلم الاجمالي بتردد المتروك بين شيئين لا
يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان هذا الشك بالنسبة الى ما لا يترتب على الشك فيه وجوب التدارك شك خال عن العلم الاجمالي كما
مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب ومستحب او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا
يجب انما القادح تردد المتروك في الوضوء او الصلوة بين امرين يجب تدارك كل منهما على تقدير فوته فانه يندفع بذلك ما … ان الشبهة هنا
من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما توضيح الاندفاع ان الحكم في الشبهة المحصورة فيما اذا دار بين ما تنجز التكليف بالاجتناب عنه
وبين ما لم يتنجز بناء اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة المحصورة والثالثة انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما
تعارض اصالة بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية واعاد الصلوتين اذا اختلفتا عددا بلا خلاف ظاهرا منهم هنا وان اختلفوا
في حكم ما يكون هذا من افراده وهو تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر مع كونه متطهرا قبلهما فينبغي ابتناء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة
ويكفي في اولها الطهارة الثانية على اشكال ووجه الجمع عدم تيقن البراءة الا به ومقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما في القضاء والاداء واختلافهما
وان كان ربما يتخيل مع الاختلاف الاقتصار على اعادة الثانية لاصالة بقاء الامر به وقاعدة عدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها
واما الخدشة في الحكم مطلقا لمنع الدليل على وجوب تدارك الواجب الواقعي حتى يجب الجميع من باب المقدمة او تسليم المقتضي لوجوبه الا ان اليقين بالاتيان
به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه المتعذرة في المقام للجهل بالواجب الواقعي فقد ذكرنا فساد ذلك خصوصا الوجه الاخير في محله ويرشد
اليها ذكر التعليل في الرواية الواردة فيمن عليه فائتة مرددة بين الخمس وانه يصلي ثلث صلوات وجزم الحلي في المقام بالحكم المذكور مع قوله بعدم
وجوب الجمع بين الصلوتين في الثوبين لعلم بنجاسة احدهما معللا بعدم التمكن من قصد الوجه بل افتى بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا فان
اختلفا في الجهر والاخفات فصلوة واحدة ينوي بها ما في ذمته على المشهور لما استفيد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة

وان خالفها

وان خالفها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن سعيد الى ابي عبد الله عليه السلام المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوات يوم ولم يدر اي صلوة
هي قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر او العصر او العشاء فقد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط المجبرة
بالتعليل ولاجله يضعف الاستدلال بها وانه وقع من جملة بناء على تنقيح المناط ومن اشكال فخفي ان الحلي لم يعمل بالرواية في المسافر الناسي لاحدى صلوات
الخمس اقتصارا على مورد النص وذيل الرواية وان كان يظهر منه مناط الحكم الا ان دلالته على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده لا يخرج عن ضعف
لاحتمال كونه تقريبا للحكم في هذا المورد لا تعليلا حقيقيا او بيانا لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتأخرين تجبر
قصور الدلالة وان لم يكن كالشهرة بين القدماء جابرة للسند ولاجل ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما نحن فيه مع مخالفته لاصالة عدم
الغاء الجهر والاخفات عند التردد افتى الشيخ والقاضي والحلبي وابن حمزة والحلي وابن سعيد على ما حكي عنهم بتعدد كالفائتة الواحدة المرددة وان اكتفى من
عدا الحلي منهم بالثلث لناسي الواحدة من الخمس لمكان الروايتين ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هي رخصة او عزيمة وجهان اقويهما الاول لادلة
الاحتياط بعد ورود الامر بالثلث في الرواية مورد توهم تعين الخمس وظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود به وهو يحصل بالمتعدد
بل بطريق اولى كما في الذكرى وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد متوافق العدد لو صلى بطهارة رافعة ثم احدث وجدد لرفع طهارة ثم صلى بها
اخرى ثم ذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء
بالواحدة عما في الذمة ثلث فرائض ثلثا للمغرب واثنين للصبح واربعا لما في الذمة من الرباعيات الثلث وقيل كما عن الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة يعيد
خمسا وهذه اوفق بالاحتياط ولكن الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد في بعض فروع كفاية المرددة عما في الذمة
عبارة مشكلة اختلف في معناها حتى انه صنف بعضهم في ذلك رسالة قال فيه قوله قده في مسئلة الخمس صلوات بخمس طهارات ولو كان الاخلال من طهارتين اعاد
اربعا صبحا ومغربا واربعا مرتين والمسافر يجتزي بالثنائيتين والمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية والتعيين فيأتي بثالثة ويتخير بين تعيين
الظهر او العصر او العشاء ويطلق الباقيتين مراعيا للترتيب او الاطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل لملاحظة كلامه في سائر كتبه في هذا المقام مدخلا
في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله … نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين وقد فرغت من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الثالث والعشرين من شهر جمادى الاولى سنة اثنان
وثلثمائة بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية وانا العبد الآمل الجاني الفاني … العائذ … المسكن

اللهم اغفر لي ولوالدي بمحمد وآله

كتاب الغسل

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها سبب اضيف الغسل اليه كالوضوء حقيقة واحدة والتعدد في اسبابه وهي
غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد بردهم وقبل تغسيلهم
على المشهور كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر يأتي في الاغسال المندوبة وبيان ذلك كله في خمسة فصول … تخص
اخيرها بغسل المس **الفصل الاول** في الجنابة بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على المني كما في القاموس وهي كثيرة في الاخبار و
في الاصطلاح البعد الخاص قال في السرائر بعد تفسيرها بالبعد هي في الشريعة كل لبعده عن احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض انها
شرعا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولهذا كان السبب فعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المناسب للمعاني
من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من رفعها رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض لمن حصل منها
والنفساء واما دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت الا بمجرد … من الروايات ما علم
فيه استعمال اللفظ في هذا المعنى الا ان يحمل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة بل ربما ماسبق لهم ان سبب الجنابة امران وبحصر النظر فيها في كلمة
متضمنة لبيان السبب وطهارة والحكم المترتب عليها والغسل الواجب ففيها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع عليه
كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه ورد … في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت بعد ما رضيت بما تجد
العمل بمحمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره لدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر من الاوقات لما
من النسوان وقد علمها الامام ع بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية كذلك يجوز لغيرها
من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة الى ارتكاب مفاسد هي اعظم من ترك الغسل والبقاء على الجنابة وقد اشار في بعض الروايات لما
هذا الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على اظهاره الا مطلقا ففي صحيحة اديم بن الحر قال سألت ابا عبد الله عن المرأة ترى في منامها

من طهارتين

في غسل الجنابة

مايرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الجواب مع كونه محرما ايجب لترتب المفسدة عليه من جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكي عن بعض العامة وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المراة غسل اذا ثوبا بها زوجها قال له ولكم يرضى ان يرى يصير عليه وللنار يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احد من اهله فانهم يغتسل بقوله مالك فقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبائر عدم الفرق في مخرج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب عبارة الاعتياد وعدمه انتهى واستقربه ولده في الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني من ثقبة في الصلب في الاحليل او في خصيته فالفتوى على اعتبار الاعتياد وعدمه اما لو خرج من غير ذلك فاعتبار ذلك الاعتياد حسن لان يكون مقطوعا به انتهى وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك انه يحصل الجنابة للخنثى بانزال الماء من المخرجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وهذا اقوى لان ما تقدم في الحدث الاصغر مما يصلح مستندا للاعتبار الاعتياد ثابت هنا الا ان قيد الحدث هناك بما يخرج من الطرفين الذين انعم الله بهما لكا جيث قويناها هنا عدم اعتبار الاعتياد لو منا القول به بالاجماع المركب الا ولو بشرط ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة فالعبرة هنا بالصلب لعله مبني على ان وصف خروجه من الصلب من اوصافه التي ينتفي حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم هذا كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان بلون الدم على ما قربه في الذكرى قال لغلبة الخواص واحتمل العدم لان المني دم في الاصل فقال لونه يكشف عن عدم استحالته فان حصل ما يشتبه به فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا مقارنا للشهوة وهي اللذة المعهودة عند الانزال وفتور الجسد اي انكساره المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات فيعتبر فيما الا طريق فيه الى العلم وبلزوم من اجراء الاصل فيه الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه الا شيئا رطبا عليه بعض اثار المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة وقع اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب ويدل عليه الصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في الرجل يلعب مع امراته ويقبلها فيخرج منه المني فقال اذا جائت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس وفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف اذ المروي في كتاب علي بن جعفر فيخرج منه الشيء ثم ان القدر الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب هو صورة اجتماع الصفات الثلث فيرجع فاقد بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو الذي يسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد كون الحد جامعا مانعا لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيها محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج قال ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بعد في رواية العلل لم يجئ الا بضعف فالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها دلالة على عدم اعتبار اجتماع الباقي فيقتصر في مخالفة الاصل على مورد الاجتماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة ممن تاخر عن الشهيد الثاني خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصر على احدى الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة والبياض في مني الرجل والرقة والصفرة في المراة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات وان ذكر الصفات الثلث او الاثنين في كلام الفاضلين لتلازمها غالبا وانه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد بذلك بل يؤيد ما استظهراه من ملاحظة كلام من تقدمهما من الاصحاب واستدلالهم والاخبار الواردة في الباب لما الكلمات فقال في الذكرى لما روي للمني خواص اربع خروجه بدفق في غالبا قال الله تعالى من ماء دافق ومقارنة الشهوة وفتور الجسد وهو انكسار الشهوة بعده وقرب رائحته من رائحة الطلع والعجين ما دام رطبا ومن بياض البيض جافا ولمني الرجل الثخانة والبياض ويشاركه فيهما الودي ولمني المراة الرقة والصفرة ويشاركه فيهما المذي كل ذلك حال اعتدال الطبائع بعد ان ذكر الخواص الاربع في مقابل الصفتين الاخيرتين المشتركتين بين مني الرجل والودي وبين مني المراة والمذي ظاهر في كفاية كل واحدة من الاربع واما المحقق فقد ذكر هنا في المعتبر الصفات الثلث واقتصر في الناقع الذي هو كالمتن للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة فقد اقتصر في القواعد على الدفق والشهوة وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال في الوسيلة وعلامة الدفق سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد شهوة من غير دفق وكان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى وقد

يتبع في ذلك الشيخ في النهاية حيث قال واذا وجد الانسان ماكثر الا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل لو لم يعلم انه مني وان وجد من نفسه شهوة الا ان يكون مريضا فانه يجب عليه الغسل متى وجد من نفسه شهوة ولم يلتفت الى كونه دافقا او غيره انتهى واما استدلال الائمة فقد استدل في المعتبر على اعتبار الصفات المذكورة انها صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها ثم ما يؤكده ما رواه علي بن جعفر وقال في التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات اللذة وفتور الجسد لانها صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها لقول الكاظم ع ولا يخفى ان ظاهر هذا الاستدلال لا خصوصا الواقع في عبارة التذكرة الظاهر في اعتبار جميع الصفات بازاء حمل اللذة والفتور استنادا الى الصحيحة كفاية كل واحد من هذه الصفات ذكرها من قبيل قول النحاة في امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين ودخول اللام واما الاخبار فمنها ما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال الراوي فما الفرق بينهما اي بين الصحيح والمريض قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق من كون مني المريض خارجا بغير دفق لا يدل على المطلوب هو كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان مجرد الشهوة عند الخروج امارة على المني وعدم الدفق الغالب في المني لا يوجب هنا في الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض في الحقيقة هو كون انتفاء الدفق في الصحيح مانعا عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة لا يمنع من حصول الظن بالمني من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فليغتسل وبالجملة فبيان الفارق المذكور يمنع عن القول بان كفاية الشهوة في المريض وعدم اعتبار الدفق فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من ان التعليل بالضعف لدفع مانع الظن فرع عليه وجوب الغسل وفي حسنة زرارة المروية في الكافي والعلل قال اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق ولكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليست له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه فان تفريع قوله فاغتسل على قوله ربما كان هو الدافق ظاهر في كفاية الظن الحاصل من الشهوة في وجوب الاغتسال وعدم قدح انتفاء الدفق وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقي لعارض كالمرض وحج لو كان مريضا فانتفى الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة وفتور الجسد في وجوبه وكذا لو كان بلا دفق فان قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به في المسالك اما لو كان انتفاء بعضها لا لعارض كما لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق او غيرهما من الاوصاف لم يحكم لتعارض الامارة الموجودة وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة للظن بالعدم فلا قوي ح الرجوع الى الاصل واظنه لا خلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق في الصحيح وعدم قدحه في المريض معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الا لتزام بالغسل اذا انتبه فوجد في ثوبه او بدنه بللا لا يوجد فيه الا رائحة المني الا ان يدعى ان هذا العلم العادي لكن الظاهر انه منشا سكون النفس جريان العادة بالتزام الجنابة بمجرد الرائحة وضعف احتمال العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه الغسل بلا اشكال ولا خلاف والمسئلة وان لم يحتج الى التعرض بعد ما تقدم من كون نزول المني موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف تعرض لها تبعا للنص ولبعض تفاصيل العامة في هذا المقام وهو موثقة سماعة عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن قد رآى في منامه انه قد احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد في ما حكي عن مسائل خلافه عندنا ان من وجد المني في ثوبه او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجد فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما وجد ان يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام ثم ذكر اقوال العامة ثم قال والدليل على صحة ما ذهبنا انه اذا وجد المني ولم يذكر الاحلام هو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين بما يوجب الغسل وهو على يقين تقدم براءة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك عن اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره فقد تيقن انه منه فوجب الغسل انتهى قال في ذلك في هذا واضح سديد انتهى وقال في المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه يتحقق خروجه منه انتهى وقال في المعتبر لو راى في ثوبه منيا فان كان يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقتضي ان احدهما جنب ولو ائتم احدهما بصاحبه لم يجز صلوة المؤتم ولو كان منفردا اغتسل واجبا لانه يتيقن انه منه انتهى هذا ما حضرنا من كلماتهم الظاهرة في فرض المسئلة في صورة حصول اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تاخر من المحقق ان مجرد وجدان المني في الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابته اذا لم يشركه في الثوب غيره قال في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المني في ثوبه المختص او المشترك لها والغسل الثالث في السابق منهما او من حيض مشكوك فيه كالمبتدئة الوقت والعدد هل يكون ماؤه مستعملا فيه اشكال انتهى وفي محكي النهاية انه يجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال في الدروس بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما وان تعاقبا

على محل التوبة كان وجها ولو لم يعلم صاحب التوبة كما عينه انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسئلة في صورة عدم العلم وتبعه في
هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتي الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء تبعا للعلامة بانه يحكم
ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ في حقه باكمال التسع عشرة سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا ومال في الموجز الى وجوب الجنابة بخروج المني من
معتاد او صائرة او تقييد في الذكر او الانثيين ووجوده في محل مختص ثوب او فراش المختص نهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه سببا تعبديا و
قال كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا وجد في ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية في شرح
قول الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يشترط لو بوجدانه في الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور بين المتاخرين عن المحقق
كون وجدان المني في الثوب المختص به سببا شرعيا ظاهرا للجنابة ورجح الشارح هذا الظاهر على الاصل كما في البلل الموجود بعد البول وقبل الاستبراء
ولا اشكال له وانما الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوص الثانية المشتملة على وجدان
المني على فخذه صورة العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع اسولة الروايات ولاحظ خرفات العامة التي اوجبت الشبهة
في اكثر مسلمات الخاصة فالانصاف ان الخروج بها عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك في
كونه منيا ام لا وتعين ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر لها او من جنابة حادثة الا ان يقال في الصورة الثانية ان الشخص حين خروج هذا
المني يعلم بحدوث جنابة مرددة بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقاؤها كما ان الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة فهو نظير من تيقن الطهارة
والحدث والشك في المتأخر مع علمه بالحدث قبلها وان كان المفروض هنا الطهارة وحدثها غير الحدث المعلوم قبلها بخلاف ما نحن فيه الا ان مناط تعارض
الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القرائن على اتفاقهم هنا على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بها وفي الصحيح عن محمد بن مسلم
قال سئلته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء في مقابل الغسل يعني ان الطهور في حقه هو
الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر الموثقتين من التقييد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقواهما الاول
اذ لو نزل على وروده في مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من وروده في مقام الظن وعلى اي تقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الرواية
وهو وجدان المني على الجسد او الثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم وكذا يجب الاقتصار على المتيقن من زمن نزول هذا المني الموجب للحدث
والخبث ولا يعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تأخر الوجدان عنها وفي غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفي المبسوط ينبغي ان
يقول يجب ان يقضي كل صلوة صلاها من عند آخر غسل غسله او مراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها اقتدى به لانه لا وجه لقضاء
ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء الجميع من باب
المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة فيما عدا الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة تثبت صحة ما عداها ولذا للشيخ في هذا القول
اخيرا في المبسوط هذا كله حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث الخبث فيجب احكم جاهل النجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال ولا خلاف في عدم
وجوب الغسل على كل من المشتركين في الثوب وان علم بكون احدهما جنبا وترتب عليهما آثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة خلف واحد منهما للوجوب الا
عن الصلوة خلف الجنب الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك
ما ابعد ما اعترض وما جوزه بعض مشايخنا المتاخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرضين بل ادعى عدم ظهور الخلاف في ذلك لكن ملاحظة ما ذكرنا
من الامثلة تشهد بعدم ظهور الخلاف فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد منهما ان اصالة الطهارة في كل واحد منهما في حق نفسه لا
يعارضه اصالة الطهارة الاخر مما يتعلق به حكمه كجواز الاقتداء والاكتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيء والاصل في ذلك ما ذكرنا في الماءين المشتبهين
وفي مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكل محتمليه مورد الابتلاء المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال
المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين او من ثالث يترتب عمله على عملهما او عمل احدهما على بالامر اصالة الطهارة و
يترتب على ذلك امور منها صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عمل صاحبه هذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف ومنها ما علمه اذا ترتب صحته على صحة عمل
الاخر عند الاول فلا يجوز اقتدائه به وفاقا للمحقق وفخر الدين والشهيد لان المشترط في صحة صلوة الماموم طهارة من الحدث طهارة امامه ولا
يجوز احرازها بالاصل للعلم الاجمالي بجنابة احدهما فيحصل العلم التفصيلي بفساد صلوته لاختلال الشرط كما لو علم اجمالا بنجاسة مرددة
بين كونها في ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة قال لان الجنابة اسقط الشارع حكمها ووافقه في المدارك لصحة صلوة كل منهما شرعا وامكان
عدم اشتراط ما زاد على ذلك ثم ضعف استدلال المانعين بالقطع بحدث احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه ولهذا
ارتفع لا ذنب وهو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لا ناط التكليف بالظاهر وعدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم اجمالا ولهذا يصح صلوتهما
ولا يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع وجود السبب وهو الانزال

لاريب

لاريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يمكن علمه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل بالسبب السابق فالسبب موجود والمانع في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه
عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاحرازه علمه بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من كان منهما او من ثالث عمله مبنيا على عدم الجنابة فان امكن احرازه بالاصل
صح منه ذلك العمل بمعونة الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة الماموم مبنية صحتها على طهارة الامام التي لا يمكن اجراء الاصل لمعارضته باصالة طهارة نفسه
مع كون اللازم من العمل بالاصلين طرح مقتضى السبب الواقعي الذي فرضنا سببا فصحة الاقتداء مبنية على احد امور كلها مخالفة لمقتضى الادلة احدها
عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بجنابة الامام كما يصح لو علم بنجاسة ثوبه او بدنه او نسيانه الحدث
وشبهها مردود بالادلة الدالة على اشتراطها بها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا تكون الا لاختلال شرط واقعي ولذا فرع العلامة
في القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام وبناهما على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي في صحة الاقتداء
صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز الماموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة الطهارة بل يكفي عدم علمه بالفساد وهذا وان لم يتضح كل الوضوح
الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرائط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند الماموم ولو باصالة الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما يجري
في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الائتمام هيئة اجتماعية يقتضي ان تكون الصلوة مشتركة بين الامام والماموم وان
صلوة الامام هي الاصل وفي رواية عن امير المؤمنين ع اذا فسدت صلوة الامام فسدت صلوة الماموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة
الامام احتمل الاعتبار مندفع بالاصول كان صلوة الماموم كذلك فلا يجوز الدخول فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه
وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد لما اتفق في اقتداء الناس بالشيخين كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور
وهو طرح العمل بالرواية في موردها التي اما طرحها في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام ياتي في محله انشاء الله تعالى الثالث تسليم الامرين
الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص لا بعينه موجبا للحدث وهذا لا باس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا او ليس امرا
متاصلا يتفرع عليه وجوبه فاذا ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث واما مثل منهما متطهر واقعي لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا امر دونه ما
يدل على وجوب الاعادة والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وما الرواية المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال
بالنسبة الى الصغير والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس
واللثام وغيرها ويلحق بالاقتداء ائتمام احدهما على الاخر تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج احديهما وجنبية المعلوم جنابته
وطامع على تجاليهما والظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل لمعارضته باصالة الطهارة للاخر فيلزم اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما
بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع على الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالنجس والصلوة
خلف احد المشتبهين بالفاسق او بغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواجد الاخر خارجا عن مورد ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او يتعذر
الوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه ولا خلاف بناء على ما يقتضيه فتاويهم في الشبهة المحصورة وما العلماء بينه
وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين من استظهار عدم الخلاف فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر فيه
مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا بفساد صلوة العصر اما للائتمام
بها بجنب واما لفساد الظهر المقتضي لعكس شرط العصر قبل فعلها تأمل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره
فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة احدهما خلف الاخر وان كان التوقف
من الجانبين توقف معينه بطلا معا كما في اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر اما صحة
الصلوتان والمستفاد من ذلك انه اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان المؤتم في كل واحدة منهما بواحد من صلوتيهما وانت خبير
بان مفاد العبارة المذكورة صحة صلوتهما بالنسبة الى انفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى انفسهما في الجمعة وبطلان صلوة الماموم في الائتمام و
هذا المقدار من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذا لم يجر اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما ان صحة صلوة الامام من
احدهما بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر الماموم كيف ولو كفى لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية ومما ذكرنا
يعرف وجه المنع في مثال وطي احد الزوجين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما والظاهر ان حكم استيجارهما للصلوة عن الميت كذلك ومنها استيجار الغير
لهما ولاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث والحلف في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة كل منهما ولو
بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه مكثهما في المساجد وان نفع من كان شغلا لا لتباس ما وقع حيث منع من دخولهما في المسجد
لكن الظاهر مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في حق الاجير لكن لا بد ان يلتزم بجواز استيجار من يعلم جنابته اذا كان الاجير
جاهلا ولا باس وعلى مثله القول باستيجارهما او استيجار احدهما لقراءة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته مع جهله والضابط في صحة فعل

الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انهما ان توقف على احراز صحة فعلهما فى الواقع ولو بتوسط اصالة الطهارة لم يجز ذلك الفعل مع معارضة اصالة
طهارة احدهما باصالة طهارة الاخر وان اكتفى فيها بصحة فعلهما ظاهرا فى حق انفسهما صح ذلك الفعل والامانة الثابتة بين المتنافيين بصحة فعل الثالث
وان علم تفصيلا فى احدهما بعينه ما علم فى احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط فى صحة الفعل المترتب على فعل احدهما هى صحة الظاهر منه فى حق الفاعل
مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان ادلة الغسل انما صحح فعل احدهما فى فعل الثالث لا يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل احدهما على
تقدير جنابته فاسدا فى الواقع لم يكن يترتب عليه للثالث من احراز عدم الفساد ولو بالاصل ولو لم يكن فاسدا وانما لم يتضح علمه بالجنابة لان الغرض ان مجرد
وجودهما فى الواقع غير مؤثر فى الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع بعد اتقان ما ذكرنا من الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله الهادى
بقى هنا شئ وهو انه اذا قلنا فى واجد المنى فى الثوب المختص بالتزام الجنابة وان لم يعلم بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين فى الثوب المشترك
بجنابة احدهما لا بعينه لا لاجتماعهم من وجوب الاغتسال فيما خالف قاعدة عدم نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال
هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة فى الثوب المختص من غير صاحبه احتمال كونها فى الثوب المشترك من ثالث فلا يعمل الغاء الاول
والاعتناء بالثانى والرجوع من اجله الى اصالة الطهارة فيهما ولذا الحق جماعة الواجد منهما فى نوبته بالمنفرد بالثوب هذا هو الاقوى لكن عرفت الا
فى اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه غير واحد الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما فى ظاهر التكليف وجه حسن الاحتياط
وهل ينوى الوجوب والاستحباب قيل بالاول ولعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه
ومنه نظر لمنع اعتبار قصد الوجه على جهة الوصفية وعدم تحقق قصده فى المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثانى والاقوى اختيار
الغسل موصوفا بالوجوب ثم لو ظهرت الحاجة الى هذا الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوى بهذا الغسل رفع الحدث
على تقدير الوجود واذا شرع فعل لغرض فلا بد من حصوله لان لكل امرئ ما نوى خلافا للمحكى عن المحقق الثانى فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من
افتى فيما تقدم فى الوضوء بان المحكوم بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجز عند تبين الحاجة اليه كما فى القواعد والبيان وجامع المقاصد
نية الوجوب له عدم نية الرفع ويضعف بان نية الوجوب الوصفى حاصل على تقدير وجوبها والغائى غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان واما
الرفع فهو ينوى على تقدير الحدث واعتبار قصده على وجه التنجيز فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير ان كان فى الامتثال فسقوط الامر المفروض
حصوله فى المقام بلا بد منه لتعذره وان كان فى الصحة بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود ففيه ان الرفع يحصل بحكم قوله ع لكل امرئ ما نوى الثانى
الجماع فانه اذا جامع امراة فى قبلها فهو جنب وان لم ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجوع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء الى قول
المهاجرين قال الله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة وقد صح عن امير المؤمنين ع
فى صحيحة زرارة الحاكية لمحاكمة بين المهاجرين والانصار اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع وزيد فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة
الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة لان ختان المراة فوق مدخل الذكر لكن فى صحيحة الحلبى كان على عليه السلام يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل
وفى صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل وظاهر الكل تحقق التواصل بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذى بينهما
لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيره فى الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج فى وجوب الغسل
والمهر والرجم لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء بالتفخيذ وشبهه مما يقرب للادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ادخال ما يعتد به حتى
حتى ورد فى بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان فيغتسلان فرجهما فان اراد من ادخاله ادخال جميعه لكن الروايات المخالفها
للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة تلاقى الختانين بمجرد وضع احدهما على الاخر او تحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب للجنابة من طرفيه
الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت الموطوءة ميتة او حية استدخلت منها بلا خلاف فى شئ من ذلك الا
وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشتمل بعض المذكورات الا ان نص الانصراف او منع لها فان مثل هذا الانصراف لو اثر لذهب بعموم اكثر القواعد
المستنبطة من الاطلاقات مضافا فى وطى الميتة الى استفادته جماعة تبعا للسرائر من قوله ع اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا
من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل واحتمال ورود ذلك فى مقام الزام الخصم القائل بجواز التفاضل كما فى الحدائق قال وانه ع انكر عليهم
ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه تخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره
فلم يظهر ان المخالفين فى هذه المسئلة اعنى الانصار عاملون بالقياس خصوصا فى المقام ومستندهم فى نفى الغسل السنة دون القياس مضافا
الى ان الحمل على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر ورود كلام الامام على طبق معتقده فالظاهر ان وجوب الحد مع وجوب الغسل مما لا يختلفان فى نظر الامام
عليه السلام غاية الامر انا لا نفهم الربط الواقعى بين الامرين ويمكن ان يكون المراد الظاهر انه اذا كان الادخال موثرا لهذا الامر العظيم من اثار الجنابة فكيف
لا يؤثر تحقق الحدث الذى هو اخف منها وما يؤيد ارادة الملازمة الواقعية بين الحد والغسل قوله ع فى صحيحة الحلبى المتقدمة كان على عليه السلام يقول
كيف لا يجب الغسل والحد يجب فان حكاية هذا الكلام فى مقام بيان الحكم الواقعى لا تناسب صدوره من الامير صلوات الله عليه على طريق الاسكات
والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كالشهيد تبعا للمبسوط على تحقق الجنابة بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الحى كحرمة الميت وردّ فى بعض الاخبار
بل هى اعظم ومنه نظر لعدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء واما التمسك بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة فكذا بعد موتها
لعدم العلم بناخبر الحيوة فهو وان كان صحيحا على مذاق المشهور الا انا قد ذكرنا فى محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر او غير جار لان الموضوع الذى حمل
عليه المستصحب اعنى سببيته مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد الموت واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام فى محله ثم ان فى استتباعه الجنابة
الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذا المجنون من الادلة المذكورة غموضا من حيث ان الجنابة فيها مستنبطة من وجوب الغسل بعد وضوح ان الغسل ليس
الا لرفع الحدث المامور به فى قوله لا صلوة الا بطهور والمرفوض انه لا يتصور تحقق غير الجنابة فمودى تلك الادلة ان الالتقاء سبب لوجوب رفع حدث الجنابة
عند اجتماع شرائط الوجوب ولا ينفهم هذا المعنى الا بكون الالتقاء سببا للجنابة التى يجب رفعها عند تنجز التكليف المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن هذا
موقوف على كون الشرائط شرائط الوجوب فقيود الرد وتقييد وجوب الغسل بها اليس باولى من تقييد الالتقاء بها فان الامر اذا ثبت بالاجماع ان ما عدا
البلوغ والعقل كعدم النوم والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب واما البلوغ والعقل فكما يحتمل كونهما كغيرهما يحتمل
رجوعهما الى الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق سائر الشروط فيكون للوصفين مدخل فى تحقق الجنابة التى هى سبب لوجوب رفعها
فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك فى تقييد الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل على الصغير
والمجنون اما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب رفعها فليس متيقنا فالاجماع لا يكشف الا عن القضية السلبية المذكورة وهى اعم من كونها
لرجوع القيد الى الوجوب فلا تدل عليه ثم لو سلم رجوع التقييد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال ان يكون لبعض قيود الوجوب مدخل فى
تحقق الموضوع فوجوب رفع الحدث عند استجماع شرائط التكليف لعله لحصول الجنابة حينئذ فيثبت حدوث الجنابة للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا
يكون فى حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود تقييدات لفظية بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن
من الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر عن هذه القيود وكونها شروطا لتحقق الحكم دون الموضوع لكن المقام ليس كذلك بل ثبت بادلة
تلك الشروط مضافا باء سلبية لا تدل على تاخر اعتبارها فى الحكم عن تحقق الموضوع فافهم فانه لا يخلو عن وجه نعم يمكن الاستدلال بتلك الاخبار بناء على
كون الوجوب بمعنى الثبوت فلا يحتاج الى تقييده بشروط التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر والحد فى بعض تلك الاخبار على الغسل و
تصحيح العطف بارادة اداء المهر عند التمكن منه ومطالبة المراة واقامة الحاكم الحد بعد ثبوته عنده بشرائطه بعيد جدا وان كان يقربه لك اختصاص الحد بالعاقل
العاقل اجماعا وعطف الحد فى البعض الاخر عليه فانه يبعد شموله للصغير والمجنون بالالتقاء حال الصغر الا ان بعض الاخبار لم يذكر فيه الحد يؤيده قوله
فى الدبر هو احد المابين فيه الغسل فان هذا الكلام مسوق لمجرد السببية لا يختص بالمورد وهذا موجب للجنابة بعد البلوغ وانما الاشكال فى حال
الصغر وكيف كان فالمستند لا على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا توقف فى محكى التذكرة والتحرير والذكرى والدروس وان جامع
امراة فى الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح المجزوم به عند الاصحاب المجمع عليه بين المسلمين كما فى صريح السرائر وظاهر السيد
حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين فى ان الوطى فى الموضع المكروه من ذكر او انثى يجرى مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة فى وجوب الغسل على
الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت فى الكتب المصنفة لاصحابنا الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرنى من الشيوخ نحوا من الستين سنة يفتى
الا بذلك فهذا اجماع من الكل ولو شئنا لقلنا انه معلوم بالضرورة من دين الرسول ص انه لا فرق بين الفرجين فى هذا الحكم فان داود وان خالف
فى ان الوطى فى القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقى الامة بينهما فى وجوب الغسل بالايلاج فى كل واحد
منهما واتصل بى فى هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطى فى الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب او على خبر يذكر انه
فى منتخبات سعد او غيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقرآن وهو قوله تعالى او لامستم النساء يزيل حكمه واما الخبر
فلا يعتمد عليه فى معارضة الاجماع والقرآن مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعلق الغسل
على الجماع والايلاج فى الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى اقول وربما
يتخيل انه لو كان نقل الاجماع حجة لم يكن فيما نقل من الاجماعات فى مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكثرة ضبط ناقله وتصريحه لم يدع الا الاجماع المعتبر وهو الاتفاق
ممن على الامام ع وان كان كاشفا عند التامل الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله فى الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون الامام
واما دعوى الضرورة فتستلزم دعوى قول الامام ع الا ان من المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والا فهذا الذى حكى عنه
القول بالتفصيل بين القبل والدبر لعله هو من داود والذى حكى عنه نفى الغسل مع عدم الانزال ولم يعده مخالفا للضرورة مع ان الحلى ذكر قبل
دعوى اجماع المسلمين عليه انه الصحيح من الاقوال ولا يخفى ما فيها من التدافع الا ان يريد استقرار الاجماع بعد الخلاف نعم دعوى الاتفاق المذكور انما

في تحصيل الاجماع على طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق الراجع الى نقل فتاوى المفتين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضنا على تقدير العلم بها كاشفة عن قول الامام ع لكثرتها واحتفافها بالقرائن الداخلية او الخارجية كانت كذلك مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الغير المسامح في النقل والغير المعتمد في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل او اصل لا بد لهم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية الثقة للروايات المشتملة على اسولة الرواة واجوبة الائمة ع يدل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في مسئلة الاجماع المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار ظهور المحكي عن الشيخ في الحائريات في وجود هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الاتية الامرة بالغسل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وعدم اشتهار مضمونها بين الخاصة والا فاشتهار المذهب بين الفرقتين لا يوجب طرح الخبر المجبور بموافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكى عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد ره لا يفيد ظنا ههنا ولكن منع الظن خلاف ما نجده في انفسنا وحمل الشيخ الخبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين رواية طرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تاخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد ره ولوحظ رجوع الشيخ في نكاح المبسوط بل في صومه و في الحائريات الى المشهور قوى الظن وصلح مدركا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن لما ثبت عندنا من حجية البالغ حدا يكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لالتزمنا به وان كان ظننا الكشف القطعي عن وجود دليل معتبر خصوصا مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل ويؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين ع ومما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضها من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتى الرجل المراة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله ع في الرجل يأتي المراة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومثلها مرسلة علي بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالها ورفعها بوجود ابن محبوب وابن عيسى في الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا وربما يتمسك في المقام بمثل ما تقدم عن السيد ره باطلاقات الملامسة والجماع في الفرج والادخال والايلاج ونحو ذلك وفي الكل نظر اما اية الملامسة فلان المراد بها ليس معناها اللغوي وهو مطلق اللمس وانما هي كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك في ارادة المطلق والمقيد فيصير مجملا اذ ليس بعد ارادة الفرد المعهود اطلاق يرجع اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج فلو اغمض عما في المصباح من ان الفرج من الانسان القبل والدبر ولذا تردد كاشف الرموز في صدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المراة الجماع في القبل وكذا اضافة الادخال والايلاج فان حذف المتعلق انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود ينصرف اليه ويشهد لما ذكرنا فهم الامام ع خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن المجامعة في الفرج واصابة المراة واتيان الاهل حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في تلك السؤالات على التقاء الختانين ثم الظاهر انه لا خلاف في ان المناط في حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذا التحديد بالقبل الا ان يستانس له بقوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل ويستفاد منها اتحاد المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر في هذا الحكم مضافا الى الملازمة بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطئ غلاما او رجلا فاوقب بغيبوبة الحشفة فمن قال بعدم وجوب الغسل بالوطي في دبر المراة فالظاهر انه لا اشكال عنده في عدمه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن قال بمقالة السيد من وجوب الغسل قال انه يجب الغسل هنا ويدل على ذلك عموم الادلة المتقدمة في دبر المراة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد في الحلي والمركب الذي ادعاه في المختلف والايضاح والذكرى والملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بل قوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المراة وخصوص قوله ع في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله ص من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في دلالته فتامل ثم على المختار من عدم الفرق في وطي الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطئ في دبرها اما الخنثى الواطئ فلا يحكم بجنابة الخنثى الموطوء في قبله ولو كانا خنثيين فتواطيا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطيا وموطوءا اما موطوءيه والمشبه بهما كواجدي المني في الثوب المشترك لكن ذلك لجريان اصالة العدم في غير ما علم ولو اجنبا كونه سببا للجنابة نعم استوجه في التذكرة حصول الجنابة بايلاج الواطئ في قبل الخنثى مستندا الى عموم رواية الالتقاء بوجوب الجلد وفيه نظر واحتمل ايضا في ايلاج الخنثى في قبل المراة جنابة المراة للعموم واستقرب في ايلاج الخنثى في دبر الغلام وجوب الغسل عليهما وحاصل هذه الكلمات تنزيل الخنثى منزلة الواضح في كل من عضويه لصدق الالتقاء والمجامعة والمواقعة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة او دبرها اذا لم ينزل وفاقا لطهارة المبسوط وكتب المصنف والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث جعل الموطوء الادمي بل المشهور كما

في الحدائق للاصل وفقد ما يصلح عنه عدا ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل بناء على ان الثابت في وطي البهيمة حد واستشكال او لونه وجوب الغسل من وجوب التعزير من اول لونه من وجوب الحد في المرسلة المروية ما اوجب الحد اوجب الغسل وظهور عبارة السيد في الاجماع حيث قال في رد تمسك المخالف لوجوب الغسل بوطي الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين ما لفظه ولما الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليس بمانع من الجنابة في موضع لا التقاء فيه على انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج البهيمة وفي قبل المراة وان لم يكن لها ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها وكذلك لمن ليس بختون من الناس انتهى كلامه خلافا لظاهر السيد فيما عرفت من كلامه والشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والتهذيب في الذكرى والمسالك والروض والروضة البهية وشرح المفاتيح وصاحب الرياض فاوجب الغسل لما ذكر من الملازمة المعتضدة بما تقدم من السيد ره وهو غير بعيد مع انه احوط بقي هنا شيء وهو انا قد عرفت ان المناط في ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها للاطلاق النص واما مقطوع الحشفة او بعضها فليس في النصوص تعرض لحكمها الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل استظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما يستدل على ذلك بان المتبادر من قبيل اعتبار التقاء الختانين يراد به التقدير بهذا المقدار وانه اقل ادخال يجب فيه الغسل وفيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فلا يفرق في صغير الحشفة جدا وكبيرها مقدار الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يقيد بالفرد المتعارف ومنها الاشبار الموجودة في كل مكلف ولو لم يكن متعارفا ومما يكشف عن عدم استنادهم في هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان اكثرهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على اعتبار المقدار لو صح اعتبار اتمام الباقي بما يساوي مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار الحشفة اما ارادة المجموع فهي وان ساعدها ظاهر قوله ادخله او اولجه الا ان ادخاله وايلاجه يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار ازيد منه بعد المسمى والمجموع ولك ان تقول ان الادلة المطلقة كلها بذي الحشفة فمقطوعها خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منفي بالاصل والثاني بالاجماع فيتعين الثالث والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما المقطوع البعض ففي الذكرى وكذا كما عن الموجز وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن قيده في الذكرى بما اذا لم يذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شيء يسير ويتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب اتمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسئلة مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بل لا خلاف لظاهر الفتيا واما العضو المقطوع ففيه اشكال وكذا الاشكال في الة الميت والة البهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك نعم يجب الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على الكافر باسلامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مذمة المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة تقرر في محلها نعم ذكر صاحب الحدائق تبعا للمحدث الاسترابادي والكاشاني اخبارا زعم دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع وطرحها او تخصيص العمومات التي لا تحصى مما يدل على عموم التكاليف بما تقدم عنه و معارضتها لدلالة الخصوص من الايات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها من الاخبار التي ذكرها في الحدائق ما نقله عن الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا ص الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن امن بالله وبمحمد ص واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام ع وهو لا يؤمن بالله ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبالطريق الاولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي عن الصادق ع في قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون اترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا امنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بايات من القران قد اشتبهت عليه وفيه قوله ع فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه ع بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكر للصانع والانبياء وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه ولعدة الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا مخاطب بالايمان والايتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فان امن وحصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان المخاطب به

لما اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك ما اذا امر الملك اهل بلد مضبطهم كما بالاذعان بولايته
من قبل الملك والانقياد لرقى اوامره ونواهيه المسطورة في طومار هنا بيد فلم يبلغ تلك الرعية لذلك الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم
يطلعوا عليه اصلا فاتفق وقوعهم من اجل ذلك في كثير من النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقع عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكن
الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطب من المعرفة التفصيلية وبذلك يندفع ما ورد على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسئلة الصلوة مع النجاسة حيث
نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم ثم قال بعده والظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف الغافل
او التكليف بما لا يطاق والعقاب انما يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون
مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب
على الفعل لانه زمان امتناع الواجب عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه الاشكال في تكليف
منكري الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بمن يرى تكليف الكفار بالفروع بل يرد على الحديثين المذكورين المنكرين لذلك وعلى صاحب
الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري هنا في هذا الكافر لغفلته عن ذلك
ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بتبين معرفة الهيئة الخالق وبان له رضا وسخطا وانه
لا بد له من حجة ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار المذكورة هو خطاب الكافر تفصيلا بما لا يعقل امتثاله
الا بعد امتثال التكليف الذي اقام الخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية مع عدم تصديقه برسالة من يخاطبه بذلك فان ذلك سفه قبيح جدا
كما اشار اليه الامام ع في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية بقوله ارايت ان الله طلب من المشركين ما الذي نقشه
هو تكليفه بتصديق النبي والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدا الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدريج تبليغ
التكاليف كما هو صريح قوله ع في رواية الاحتجاج فرض عليهم الصلوة اه وهذا نما الامتثال ع لانكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بما نحن
فيه اما الصحيحة فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد التكليف بالصلوة الا انه بعد الحدث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج
والزكوة وقد ظهر مما ذكرنا في دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا
يطاق ويدفعه مضافا الى ما مر ان هذا الاستدلال لا يعاين للمطلب لان الكلام في ما تعين الكفر من التكليف دون الغفلة التي قد توجد في الكفار وقد
تفقد فيه واضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد العقل والبلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص
بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه قد ذكر في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي ص امر احد ممن دخل في الاسلام بالغسل من
الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم بقضاء صلواته مع انه قلما ينفك احدهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا لدل اما على ان
الانزال والادخال لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على ان طهارة حال الكفر يسبب الاسلام والاول لا دخل له بمطلبه والظاهر ان احدا لا يقول به والثاني
مناف لمطلبه ومناف لمذهب المشهور لكن يجب انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط العبادة بالاسلام
بل وعدم التمكن من قصد التقرب على الذي المنتهي بعد معرفته بالله ولنجوله الغسل ويمكن النظر في الجميع اما اشتراط الاسلام فان اريد في القبول
الثواب فلا بد على القضا بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في رفعه للحدث وان اريد به رفع الحدث فلا دليل عليه واما عدم التمكن من
القربة فهو مسلم في حق من لا يتمكن منه دون المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد اغتسالا قابلية الفاعل للتقرب فلا دليل عليه
ولما يحاسر الماء بالغسل حتى يمنع من اغتساله القليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسة عن البدن فان اريد الخارجية فلا ينفع وان اريد العينية فهو عين
الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول ان غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه مترتب على المخالفين احكام الجنب كما ينجس الغرف اذا كانت الجنابة
عن حرام والظاهر عدم سقوط اعادة ترعتهم اذا استبصر لان الجنابة سبب لوجوب الغسل فاذا فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف وجب
دفعها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء واما ما دل على عدم وجوب اعادة ما عدا الزكوة من العبادات على المخالف
اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لان لا يحكم عليه بوجوب اعادة ما فعله من الغسل نعد كالمات فيه من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضا
الصلوات وغيرها وانما نحكم ببقاء الجنابة السابقة بعد الاستبصار في المنع عن الصلوة لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا
ان يقال ان الظاهر من بعض الروايات عدم الاعادة لمضا ما فعله حين كان يرى صحيحا ففي رواية محمد بن حكم قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه
كوفيان وكانا زيديين فقالا جعلنا الله فداك تقدم من الله علينا بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة
فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما ابعدتما حق امرئ مسلم واعطيتماه غيره ولازم قبول الغسل منه مع الى ارتفاع الحدث به فلا يجب
الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول الصلوة سقوط الامر بها وان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب اعادة الصلوة فيما اذا استبصر في الوقت

العبد ما

بعد ما صلى مع ان كل جزء من الوقت سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل من
الجنابة السابقة وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي المتقدم الاسلام يجب ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدم
كلما كان قبله عدم تاثيرها وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل صيرورته بالاسلام كان لم يكن ورد نقه في جامع المقاصد بما حاصله منع
عموم الموصول مجردا عن سنده والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في وجوب شيء بعده فان فوت الصلوة
او الصوم في وقتهما سبب لوجوب القضا فالفوت الواقع حال الكفر غير مؤثر في وجوب القضا بعد الاسلام اما الجنابة الحادثة قبل الاسلام فهي بنفسه غير
مؤثر لوجوب الغسل وانما هو سبب للجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام كثيرة كحرمة المكث في المسجد وكراهة حضوره عند الميت فان ثبت بالنبوي ارتفاع
الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع حدث الجنابة اما لو ثبت فوجوب الغسل بالجنابة الموجودة حال الاسلام لا سيما المتحقق حال الكفر
وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس فان وجوب الصلوة عليه من حيث وجود سبب الوجوب عليه حال الاسلام وهو كونه في جزء من الوقت جامعا لشرائط
التكليف وليس وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى يحكم بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحيث انه لم يثبت من تعبد
الحيلة ارتفاع حدث الجنابة او الحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا يجري عليه احكام الطاهر بل كان مساق الحديث العفو والمسامحة المناسبين للقوة
الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الحيض والجنابة كان الحدث باقيا يجب عليه رفعه عند وجوب ما يشترط به والحاصل ان النبوي مختص بما اذا تحقق
تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسلام فانه ينقطع وينهدم بالاسلام دون سائر الامور فانها لا تنقطع فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا
للسبب الحادث قبله ومما ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد بعموم حديث بعض الروايات التي يظهر منها تقرير الامام ع لاقتضاء الجب سقوط حد الزنا عن
الكافر اذا اسلم حيث ان الزنا قبل الاسلام سبب لوجوب الحد بعده فعموم الرواية يقتضي نفيه الا المانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة
الموجودة بعد الاسلام لا سيما الحادث قبله والرواية المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل
نصراني فجر مع امرأة مسلمة فاراد ان يقيم عليه الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل
به كذا وكذا فامر المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث ع وسؤاله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن ع يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء
العسكر ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سله عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجئ به سنة فكتب اليه ع ان فقهاء المسلمين قد انكروا هذا وقالوا ان هذا
لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما
كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون قال فامر به المتوكل فضرب حتى مات فان
ظاهر جواب الامام ع تقريره لما فهمه القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه وهدم ما كان حال الكفر بالاسلام الا انه ع اجاب بما
اجاب وحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم الحديث لسقوط وجوب الحد بالاسلام لا ينافي ما نحن فيه للفرق الذي
عرفته نعم يبقى في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا حدث سببها حال الكفر ولا يمكن ان يقال ان ابتداء سبب لاشتغال الذمة وهو باق
الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان نفس اشتغال الذمة مما ينفيه حديث الجب الوارد في مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث
الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة حديث الجب على ادلة تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا يسقط حقوق الناس الا اداؤها او عفو صاحب الحق
فلا يتوهم معارضته لها بالعموم من وجه والرجوع الى اصالة بقاء الحق نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل على ان المحل في تعبيد الزكوة معللا بانه وضعها
في غير موضعها وانه اعطى حق امرئ مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا تسقط بالايمان لكن يوهنه ان المتيقن سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام
وان بقي عين النصاب استنادا الى حديث الجب وان كان بين الزكوة وبين حقوق الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحق الناس في الزكوة متفرع على تكليفه
بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التكليف سقط الاشتغال بخلاف الديون فان التكليف باداها متفرع على اشتغال الذمة بها عكس الزكوة فلا
يرتفع التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع الكلام الى دلالة حديث الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التامل واعلم انه لو اغتسل الجنب ثم
ارتد لم يعد حدثه بمجرد الارتداد وقطعا ثم لو عاد الى الاسلام لم يبطل ثواب عمله ولا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل للاصل ولقوله ع في رواية
زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة ثم كفر ثم تاب وامن يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية
انه لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان الكفر محبط او كاشف عن عدم صحته بناء على ان الصحة مشروطة بالايمان المستقر او ان المستتبع للجزاء
الايمان وهل يعود حدثه وجهان من ان رفع الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب فانتفاؤه يكشف عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث
ومن ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث انما يترتب على الفعل الصحيح من الوقوع واشتراطه بالايمان المستقر غير ثابت والمسئلة مشكلة جدا واما
الحكم المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من سور العزائم الاربع وهي سورة التنزيل حم السجدة وسورة النجم وسورة اقرأ على المشهور قال في المعتبر
ولا بأس ان يقرأ من سور القران ولو شاء ما شاء الا الاربع سور فانه لا يقرأها حتى يطهر ثم ذكر السور ثم قال لا انه في هذه السور يجوز واجبا ولا يجوز

السجود الا الطاهر من النجاسات انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب ان يقرأ من القرآن ما شاء الا سور العزائم وهي اربع سور الى ان قال اما تحريم العزائم فباجماع اهل البيت وادعى الاجماع في السرائر والذكرى ايضا وظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السورة لاشتمالها على اية العزيمة وهو ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد ذلك في الفروع حرمة قراءة ابعاض السور ولذا حكي عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص اية السجدة عن عدة من كتب الجماعة هذا ولكن يبعد ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان هو المجموع فان كان باعتبار اشتماله على اية السجدة فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عن ذلك بتحريم السورة لان ما عدا اية السجدة منها لا دخل له في الحرمة وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع كان اللازم عدم تحريم قراءة خصوص اية السجدة ولا اظن احدا التزم به وكانه لفهم ذلك كله ادعى في الرياض الاجماع صريحا وفي شرح الدروس ظاهرا على حرمة قراءة بعضها حتى البسملة بل لفظ بسم كما في الروض اذا نواها منها وقد يحتمل دعوى هذا الاجماع الى الذكرى لم نجد فيها الا دعوى الاجماع على حرمة العزائم ثم ان ما في الروض من حرمة لفظة بسم مع النية لا اشكال اذا تلفظ بها ناويا بالضم غيرها مما يصدق عليه قراءة القرآن اما لو قصد الاقتصار على لفظ بسم ففي حرمته اشكال من حيث عدم صدق القراءة عليه لانها التلفظ مطلق التلفظ نعم اذا قصد به القصد الى انه اشتغل بالقراءة باول حرف يتلفظ به فيها وتحرم عليه ايضا مس كتابة القرآن بلا خلاف ظاهر الا من الاسكافي فيما حكي عنه ولعل الاجماع المدعى في كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة في كلامه الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجد فيه واستفاضة نقل الاجماع كفتنا مؤنة الكلام في دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ودلالة رواية استشهد فيها بها للنهي عن عدة امور بعضها مكروه قطعا وقد تقدم ذلك في حكم الحدث الاصغر او مس شيء نقش عليه اسم الله والمراد من مس الاسم لا ما يوهم العبارة من مس الشيء الذي نقش على بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش فيه ذلك والدرهم والدينار ونحوهما ويدل على الحكم مضافا الى فحوى الحكم السابق بعض الروايات المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحكي عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكي عن المنتهى ففي موثقة عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واما ما دل على جواز ما عليه في للنكرة واية ابن محبوب المحكية في المعتبر عن كتابه في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسول الله قال لا باس ورواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا باس والصحيح المحكي في المعتبر ايضا عن جامع البزنطي هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال اي والله اني لاوتى بالدرهم فاخذه واني جنب ما سمعت احدا يقول بشيء في ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا يقول جعلوا السورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير فهي محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس سورة القرآن اتفاقا ثم مقتضى اطلاق عبارة المصنف ومثلها حرمة مس كل اسم مختص به سواء كان اسم ذات او اسم صفة المختصة بحسب الاستعمال بل المشترك اذا عد من اسماء الله تعالى والظاهر عدم تغير الحكم بصيرورة الاسم جزءا من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال لخصوصه مع كون المركب جزءا لا اضافيا والاولى الحاق اسم النبي صلى الله عليه وآله والائمة وسائر الانبياء كما عن المقنع والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع والارشاد والذكرى والدروس والروض وجامع المقاصد ونسب الاخير في جامع المصالح وعن الاخير نسبته الى اكثر الاصحاب وعن الغنية الاجماع عليه ويحرم ايضا الجلوس في المساجد كما في عبارة جماعة بل دخولها كما في المبسوط والوسيلة والبيان لقوله تعالى في الاستثناء عن عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى في المشركين فلا يقربوا المسجد الحرام ويكفي مؤنة الكلام في دلالة الاية من حيث حصول الكناية خلاف الظاهر منها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابري سبيل وعن مجمع البيان عن ابي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل لا تقربوا مواضع الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين نعم في بعض الاخبار كبعض ما تقدم النهي عن الجلوس والظاهر انه كناية عن اللبث كما عبر به في بعض الكتب وح فلا يحرم المشي فيها الا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة جميل بن دراج وفيه سهل بن زياد للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام لا باس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد ورواية محمد بن حمران قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وهذه الرواية تخص من وجه من الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهي عن الدخول في الصحيحة على وجه غير الاجتياز كما لا يخفى مضافا الى اعتضادها بظاهر الكتاب ولكان في الاعتماد على مثله ما يحتاج العاضد لظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى الاعتضاد غير محل حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فلا قوى الاقتصار على مدلول الاية وهو العبور في المسجد على وجه كونه سبيلا بان يكون للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الاخر او يحتاج المسجد فيخرج منه من غيره شد لا يجوز الدخول فيه لاخذ شيء ولو لم يستقر فيه ولكن قال في التذكرة لو كان في المسجد ماء كثير فالاقرب عندي جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه ما في المنتهى وقال في المدارك في باب التيمم لو لم يجد الماء الا في المسجد كان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فقد استوجب

في المنتهى

في المنتهى جواز اغتساله فيه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس انتهى ويظهر النظر في ذلك مما ذكرنا حتى لو عبر الجنب في المسجد فاتفق له ما كثر وقع نفسه فيه بنية الغسل ففي جوازه نظر من حيث ان ابقاع نفسه في الماء ليس عبورا نعم لو اغتسل مرتمسا وهو عابر جاز ثم ان المحكي في الذكرى عن المعتبر في الغرية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكي عن الشهيد الثاني اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافي لترخيص دخول الجنب والحائض ولفحوى الحكم في المسجد تاملا على ما يستفاد من بعض الاخبار من ان سبب ورود بعض اهل الحق مسجدا انه قد اصابها شيء من دم او وصى فاحب الله ان يعيده ثلث البقعة ولغير واحد مما يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة الميت كحرمة الحي بل اعظم انه يجب اعتقاد حرمتهم في غيابهم عنا وحضورهم مثل ما عن الصفار في بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابي عبد الله عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابي بصير قال دخلت المدينة ومعي جويرية فاصبت منها ثم خرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم متوجهون الى ابي عبد الله عليه السلام فخشيت ان يفوتني الدخول اليه فمشيت معهم حتى دخلت الدار فلما مثلت بين يديه نظر الي ثم قال يا ابا بصير اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن ابي بصير قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانا اريد ان يعطيني من دلائل الامامة مثل ما اعطاني ابو جعفر فلما دخلت عليه وكنت جنبا فقال يا ابا محمد ما كان لك فيما كنت فيه شغل تدخل علي وانت جنب فقلت ما عملته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبي فقال يا ابا محمد قم فاغتسل فقمت واغتسلت وصرت الى مجلسي وقلت عند ذلك انه امام الى هنا وجدنا النسخة المنسوبة اليه طيب الله مضجعه ونور مرقدها

حرره العبد الفاني زين العابدين القمي المسكن

اللهم اغفر له ولوالديه ولمن اسمع

الهجرية ١٢٣٢

سنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **المقصد الثاني** من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وتطويل كرى الاية وبعض اهل اللغة وبيان احكامه المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر وكري وجمع صاحب سيلان الدم او الدم السائل كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة من اهل اللغة فعن الجوهري يقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة الى ان قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضا اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير ذلك فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المراة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي تستثفر بها المراة ومنه حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة قال في المغرب ويقال لها المحيضة وتجمع على المحايض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي له او شرعي واول من ذكر له معنيين في اللغة والشرع المصنف في غير ولعله اخذه من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدته حرجه في غالب احواله خص بهذا الاسم ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذ من قولهم حاض اذا سال لكن ان تسمية الحوض حوضا بتلك المناسبة وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي الى ما ذكرنا اشار في الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يخفى من نظر حيث انه بعد ما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو الاصطلاح المشهور انقساما تعريفه الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظاهر من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريفين اللغوي والشرعي فرق ومن حيث المهية انتهى ثم ذكر كلام الجوهري المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث جرى اولا على ما هو المتيقن من انه انما سمي هنا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدته خروجه في غالب احواله خص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة

اذا خرج

داخرج منها الصنع الاحمر انتهى فتدل على انه متى ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو خير من القول كما فرد ويمكن الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة
فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوي والشرعي من جهة
ان معناه اللغوي لغة هو السيلان وشرعا هو السائل وان الخصوصيات الملحوظة في الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين
الخارج قبل سن الياس او البلوغ بلحظة والخارج بعدهما بل يسمون كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرايط مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السائل
انتهى وبان الخصوصيات انما هي لتمييز مصداق الحيض الواقعي عن غيره فلا اختلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد
المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الارحام
كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه على الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى بافل
من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هي بزعم كونها
هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود وجهلا منهم بالحال الشامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض على سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المصنف قده تعرض بخواصه للتعين بشرايط الحمل
بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب اسود اي مايل الى السواد وفي النافع وشرحه اسود او احمر لاضافة الحمرة في كثير من الاخبار وفي نحو
والوسيلة وكثير من كتب العامة الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني ولعل المراد مطلق الحمرة الشامل
للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الحس والاخبار ففي صحيحة حفص بن البختري او حسنته قال دخلت
على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة
اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله انه لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن
عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال سئلتني امراة
منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع واستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها
فقال ان كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر او شهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة
قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما
علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها وقالت اتراه كان امراة وفي الوسائل
رواه من السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال الزنبيل كان امراة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما
يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور
معها وجودا وعدما الا فيما ثبت خلافه وذلك بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه بل حكى عن الروض ايضا لكن الحكايات مخالفة للواقع ولا يرد
عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اغلبية اذ غايته الامر كونها امارة ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم
الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض حيث اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها وعلى ما ذكروه فيشكل على الملاك
ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لا بد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات
على الموارد المنصوصة والمجمع عليها لكن لا يوفى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت
العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد
فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات مساق بيان المميز والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة
على ان الصفرة ايام الطهر ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي
يستمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المراة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه و
لا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر بها الا يناني وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لانه لا يمنع ما يوجب عموم الحكم
بعد رجوع الضمير الى المراة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما في الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه
بالاستحاضة ايما وحيث لا يفهم احيانا منفكا هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع
عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع
الاخبار سؤالا وجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل خصوص الكثير من اقسامها كما في شرح المفاتيح عن الصحاح استحيضت
المراة استمر بها الدم بعد ايامها او عن المغرب استحيضت المراة استمر بها الدم وفي القانون والصحاح والقاموس ان العاذل اسم للعرق الذي يخرج

منه الاستحاضة

منه الاستحاضة وذكر الاولى في وجه تسمية العاذل انه من العذل اي الملامة لان المراة تلام بذلك عند زوجها انتهى بل لو انكرنا استعمال هذا اللفظ في العرف
وفي الاخبار بمعنى اعم من ذلك المعنى الاعم بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير او الخارج من غير البالغ او من الاياسة لم نجد مجازفة نعم قد استعمل في
كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض فيما اللمعة في تبرك بما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص وقال في مسئلة الاستحاضة
دم اصفر بارد تراه المراة بعد ايام الحيض واكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة
المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه في فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الرابع فمشترك بالجواب في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار واضعف
من جميع ما ذكرنا ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة يقتضي عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا وفساده واضح
بعدما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب قطعا فالقضية حينئذ لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره هؤلاء لما في كري حيث قال ولو اشتبه
بالاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة والغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي اذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر
فتوضئي ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال وبالثلثة والعشرة اللذين هما اقل الحيض واكثره باتفاقنا انتهى ونحوها عبارة الشيخ في النهاية لكن الظاهر
انه اراد بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة
كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة تحصيل الاشتباه الذاتي بالقرحة والعذرة المحقق بمجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في
موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتداة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض ونحو ذلك
ومما يشهد لذلك ان المصنف في لك لما استدل على تحيض المبتداة بمجرد الرؤية بخبر اسحق وعقّبه بالامر بالرجوع الى الصفات اجاب بمنع دلالة
بان ظاهر الخبر في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه في مراده من قوله لو اشتبه بالاستحاضة
ثم ان في اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم العذرة او خروجه من الايمن كذلك خلافا ياتي عند تعرض المصنف له فان اشتبه ما يثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة وهي البكارة بفتح الباء والمراد منا دمها وضعت
قطنة كيفما اتفق كما هو ظاهر الروايات والمحكي من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ويظهر منه وجود هذا التقييد في
بعض الروايات حيث قال ان في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع
حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف لان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظاهر ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الاتية
في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والا فليس في روايتي المسئلة الاستلقاء ولا ذكر الاصبع
كما سيجيء وكيف كان فتصبر هنيئة ثم تخرجها برفق فان كانت مطوقة بالدم فهو العذرة اي تخرجها اخراجا رفيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت القطنة
مطوقة بالدم عرفا وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا تخرج كذلك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك ما عن الكافي بطريق صحيح عن
خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث
سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال ع
فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها
بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال
يا خلف سر الله سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل
القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال
خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال اي والله ما اخبرك الا عن
رسول الله ص عن جبرئيل عن الله تعالى الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه عن خلف بن حماد ورواها الشيخ بادنى تغيير وفي الصحيح عن زياد بن سوقة
قال سئل ابو جعفر ع عن رجل افتض امراته او امته فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت
القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام
حيضها ثم انه لا اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان الدم مما يحكم
عليه بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لعدم منع الخلو بينهما لما فرض واما
شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالمحقق انه لا حكم عليه بالحيضية بمجرد الانغماس والحاصل ان
ذلك ليس انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المراة الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء
على الاحتمال الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتداة هذا الدم المشتبه واخرجت القطنة مستنقعة كان حيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة

تحيض

تحيض المبتدأة بمجرد تميز الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع ويمكن
والى ما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال لو جاء بصفة دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم دونه
ذلك بما رواه زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ع ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واما اذا خرجت مستنقعة
فهو محتمل انتهى وعرضه انه مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يوجب الا احتمال
الحيضية في مقابل التطوق ولقد اجاد المصنف في عدة والشهيد في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل هذا
مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايضا كما هو المحكي عن الاكثر لان الظاهر من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد
الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المرأة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع
احتمال العذرة فان التامل في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه
للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي في السرائر
هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض فلتدخل قطنة المرأة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم حيض
وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعات كحال الجانب في مسئلة القرحة الآتية حيث انه يحكم بعدم
الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض
جماعة من المتاخرين على المحقق نده في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس واحتج بان فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه
للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وقال الشهيد بمنافاة
ذلك لما صرح به في المعتبر وغيره بان ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل عليه
الاجماع وجه اندفاع الاول ان ما عنونه في المعتبر مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني ثبوت الاول وانكان
ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية عند العلم بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعلم
القرحة بحكم الفرض مع ان الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فيها ما
اذا انه قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة عند العلم بنفي الثالث امر بديهي كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق وبذلك
الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدأة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان
الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان ومن جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها
ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ودعوى الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور حكموا في المبتدأة المسئلة
مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف ان المحقق وجماعة حكموا في المبتدأة بعدم التحيض
وبالجملة فالظاهر ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحدا منهم وانما توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب
الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة
وظاهره الدوران بينهما وعرفت المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق
ما ذكره المحقق وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما
عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد
الانغماس شامل لما لو لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجري في هذه الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس
لا اصالة الحيضية ولذا المحقق نده لا يرى اصالة التحيض في المبتدأة قبل مضي الثلثة مع ظهور دواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس
موجب معرفا لكون الدم من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ان الدم بقي يومين
ولا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا ينام
ليله وبالجملة فمورد الرواية لا يظهر بيانا في مذهب المحقق في المبتدأة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهبه المشهور عند المشهور القائلين بالتحيض بمجرد
الرؤية فانهم ربما لا يعطلنا الكلام في تلك الانتصار للحلي والمحقق ثم انه لا فرق في نظر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشيا عن احتمال الدم في اول
الامر للحيض والعذرة او ناشيا عن احتمال الطرو لاحتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق
الحيض سابقا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله تحت النص فالرجوع فيها الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي واقوى منه عدم
وجوبه فيما لو شك في الاقتضاض لا عن وجه مع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة من دونه

فاسد

فاسد وان طابقت الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض او اصالة عدمه في غير
صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت بالاستحاضة لذات العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مط او على وجه مطهر لخروج المورد عن الرواية ومنع
اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين فهو ليس بحيض اجماعا كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل
العلم لكن في المحكي عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخر بما بعد مضي ستة اشهر منها وعن بعض الحنفية قولا باحتماله في السبع وحكى عن
بعضهم انه قال قد حكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة
قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور نبه عليه
جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المرأة وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم المرئي قبل التسع
ليس بحيض فما الدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا الدال على
البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشرة وتحريره ان بلوغها بالسن قبل التسع قبل بالعشر وعلى القولين لو رأت دما بشرائط الحيض بعد التسع
حكم بكونه حيضا انتهى ثم استبعد هذا الوجه قال والاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت
امكان البلوغ يحكم بالبلوغ ولا اشكال انتهى اقول ان ظاهر الاشكال على الوجه لذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا
مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر للذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالدلالة
هي اكمال التسع لا غيره الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد ينكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويله فتامل مع ان مقتضى اشتراط
الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه بحكم الاصل لا بد من الرجوع الى اصالة عدم المشروط
ولو منع كون البلوغ شرطا بدعوى كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم
بالتحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه
ينكشف بتحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المرأة والفرض الشك في
كون ذات الدم المفروضة امرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض
فانها وان لم تدل على الانفاء عند الانتفاء كما سيجيء الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من
انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار عدم صغرها الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى
استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن ويقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع
لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في محكي التذكرة الحيض
وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى ثم ان التحديد بالسن المذكور تحقيقي لا تقريبي كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية اللغوية
لاحكام شرعية فاحتمال التقريب كما عن بعض المص نده ضعيف جدا واعلم ان المش كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى فتوى الاصحاب ان الخارج من الايمن
مطلقا او بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضا فان المحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمص في كثير
من كتبه والشهيد في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس ذلك فجعل الحيض من الجانب الايمن وزاد فجعل الاستحاضة من الجانب الايسر و
نفيه على الجزء الاول الشهيد في الذكرى وربما حكي عن ابن طاوس ايضا اختياره كما استقربه العطار المحكي عن ظاهر ولف والروض ونقل النوقف وربما كان في محله
لاختلاف متن الرواية التي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل
لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من
الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض
وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقوى ان رواية الشيخ اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه النص من بصحيح ما فيه
كونه مستخرجا من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان يرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير المفيد والشيخ في فيه
مع ان عمله منها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل والمحكي عن الفقه الرضوي فيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم اسنده الى رسالة والده فقد صرح بها
فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى آخر ما يوافق التهذيب ولعله لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله
سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتأخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في الذكرى بل بين النساء فانه المعروف
بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى الحائط ورفعت رجلها اليسرى
فانه تدل على الحيض في الايسر كما نبه في مع صدوره يمكن ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوقان بما هو معروف من ضبط الكليني

ونقله في الحدائق عن المعتبر ايضا عن ابن طاوس ان الحكم بكونه من الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة وانقطع بانه تدليس بل عن كري ان كثيرا من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ان يكون رواية الكافي هي حجة سالمة من الاضطراب والمعارض بل الاضطراب والتعارض انما هو في نسخ بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى غير ثابتة عن الترجيحات لاجمالها سيما مع ان تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة دون تعيينه الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الاختيار ولا من قبيل تعارض الاخبار فانهم نعم لو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما في التهذيب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكر بين النساء فهي غير ثابتة مع معارضتها بما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الايمن والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي غيرها لا يجدي شيئا على عدم الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر وافاد وانه رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضه برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا بل نظرا فالمسئلة محل اشكال والعمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصدق رواية بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدق رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والروايتين على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد يشابه ما تضمنه رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها انتهى وتبعه على ذلك في المدارك حيث انه بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وتبعه على ذلك في الذخيرة

اقول اما ضعفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهي عرضة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية التهذيب لا تخ من رجحان وعلى اي تقدير فالاقوى اختصاص مراعاة الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقا وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشروطه من الجانب المخالف مع علم القرحة فلا يمنع ذلك من حمله حيضا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاخذ في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر على ما حكاه في المعتبر وللشهيد هنا تبعا للمشهور في الحكم بالعمل باعتبار الخروج من الايسر مطلقا وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد الى مورد النص والتعدي عنه باعتبار ان الجانب ان كان له مدخل لم يختص بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بان مجرد اعتبار الاختصاص لا يخصص العمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى السيرة على عدم مراعاة الجانب وما حكي عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما نبه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة المستندين والوضوح لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص عن الجانب وان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة في الرواية لاحتمال ان يكون له مدخلية في اصل خروج الدم من احد الجانبين او في العلم بخروجه منه والكلام هنا في عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض الدور وان بينهما ابتدا نظير ما عرفت في الاشتباه بالعذرة وكذا الحكم في صورة تعدد الاشتباه والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح قال لعدم التميز بينهما في الباطن او لانهما في المعنى واحد وفيه تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال في ان الخارج من المراة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس من السن فعن نهاية والمهذب والطلاق وهو انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا لصحيح ابن الحجاج المتقدم في حد البلوغ ومرسلة البزنطي المحكية عن بعض كتب المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله ع المراة التي قد يئست من المحيض حدها خمسون سنة ونظائرها هنا والمحكي عن بعض كتب المص انه يتحقق ببلوغ ستين وقال البزنطي في جمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافي وكانها موثقة ابن الحجاج وحسنته قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ما التي قد يئست من المحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد الاطلاق في الخمسين والستين وان ادعى الثاني بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وفاقا للمحكي عن المقنعة وط والوسيلة والجامع والمعتبر وكره وكتابي تهذيبه وقع ضد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المش بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن الجامع وكره والبيان وقع ضد ناسبا للزيادة الى المش كما في تمهيد واخرى الى الاصحاب ولم يوجد به رواية الا ما ارسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روى ان القرشية والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان رأت فلتقض لها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها وان قيل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة موهونة باهمال ذكره من كثير من قال بالستين في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المقيد الذي هو الاصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به ولا الالحاق وانه الستين مع معارضتها باطلاق وانه الخمسين لا يعتنى به بعد تخصيصها

بمرسلة

بمرسلة ابن ابي عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجيء باقي الكلام في المسئلة عند تعرض المص له ايضا انشاء الله تعالى واعلم انه لا اشكال في كون الدم الخارج في اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا في اشتراط كونها متوالية كما سيجيء وكذا الزائد عن اكثره اي اكثر الحيض اعني العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتي فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسيجيء الكلام في كل من الثلثة مفصلا ولما ذكر المص سن اليائس سابقا على وجه الاجمال وان فصلنا في الشرح اراد ان يبين سن الياس للمراة غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اي اكمالها واحديهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام في ذلك عند تعرض المص لشروط الحيض اجمالا ولم يبق الكلام في القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظاهر ان المراد بالقرشية من انتسب بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ص ولا يعرف منهم الان الا الهاشميون ويثبت المصداق بما يثبت به غيره من الانساب لا عبرة بالانتساب اليها بالام على المش كما في حق الانتساب الى هاشم في غيره ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله ع الا ان تكون امراة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب ولعله لاجل ان الصدق لا انتساب عرفا وشرعا ولما ان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ او اجتهاد في مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا لها معنى كما اعترف به في مع صد نعم قد اختلف اهل اللغة في معناها فعن العين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهري انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن اخر انهم قوم من العرب من كان احد ابويه عربيا والاخر عجميا وعن اخر انهم عرب استعجموا وعجم استعربوا كاهل اليمن وعن اخر انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في امثال تلك الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة منضبطة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد الوطن غير بعيد وذكر كاشف الالتباس انه يخرج النبطية عن حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه لا يعارضها اصالة عدم تعلق احكام الحيض بها لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ربما ينفع في بعض المقامات كوجوب الاعتداد بها بعده من لا تحيض وهي في سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك في كونها هاشمية والاحتياط مطلوب على كل حال قد تقرر الاصل في حال الدين الخوانساري في حاشية الروضة تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من الغلبة بالظن الحاصل من استمرار عادة المراة وانصاف الدم بصفات الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض وفي اصالة عدم وجوب العدة انها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الباس ثم اطال في النقض والابرام على الاصول والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات وانه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقل الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا اشتباه فيه وانما الاشكال والخلاف في اعتبار كونها متواليات فالمش على اعتبار التوالي وحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ في غير يه والحلبي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيد والمحقق الثاني واكثر من تاخر عنهم بل في السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا في هذه الجملتين انتهى وفي الروض واما اشتراط عدم قصوره عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا انتهى لكن الظاهر منهما ارادة صحيهما بقرينة ذكرهما بعد ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ان معقد الاتفاق هي اصل الثلثة دون خصوص المتوالية واوضح من ذلك استظهار نفي الخلاف مما حكي عن الجامع من انه لو رات الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف بين اصحابنا فان الظاهر من الانقطاع الانقطاع راسا كما يظهر من صدر كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح في اخر كلامه ان الكل على خلافه وابن يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجيء من ادلة القول الاخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايض لان المستفاد ايضا من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة شرعا فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة ثم ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا نثبت احكام الاستحاضة بان نحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في حصول الصلوة فيجب الاغتسال لها مع عملي المطلقة للقطع ببطلان الصلوة

وانما تبدو بها لانها اما حائض او مستحاضة و يجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفى باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال وغيرها من احكام المستحاضة فيلزم من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها مما تقرر في محله من ان نفي الاثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوي وان رأت يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظاهر من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل ندخول ثلثة ايام في عدم انفهام التوالي منه بل من قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام و قولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام و قولك المرض بثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا للفعل من شانه الا فانه يفهم منه ان ذكر القيد لبيان مقدار استمراره ومانعا لان ذلك يوجب ظهور تحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايضا مع عدم اعتبار استمرار الدم فيها في تحقق الاكثر قطعا فيه انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على المشهور كما سيجيء وربما استدل في المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والمصنف في نهاية وفخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر وفيه من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كالوقت الاول والخامس والعاشر فيحيض اول الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يقال ان كلام اصحاب هذا القول في ايام الدم وان الاخبار انما وردت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظاهر لفظ الحيض في قولهم ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس لانه ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالحاصل انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر ولا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها الثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها العدد الاقل للحيض اعني الدم السائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرق بانهم في مقام بيان اقل ايام الثلثة لو قيل لا مطلق الحيض اعلى ما ذكره شارح في ذلك الحديث الدال على ان للاصحاب هنا مسامحة فان كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر اجماع المتفرق بكون الثلثة وما بينها حيضا ولا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق يكون الثلثة مع ما يتخللها ايام الاقل او اذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائد على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا الوجه جماعة ممن تاخر عنه ولا يخفى بعده عن ظاهر كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية ولعل اعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المرأة بالتحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد بها ايضا ذلك فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الاكثر ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا تم منها في سببه كون المجموع منها وما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايضا في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون النفاس اكثر عشرة والمصنف في التذكرة في اواخر باب النفاس ايضا فراجع وما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رأت ثلثة متفرقة او ساعات متفرقة يلتقي منها ثلثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى وليس اخذا باخر العبارة لا باولها وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمنا من الاصل والظهور المستفادين من الاطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي في ط عن بعض اصحابنا ومن الشيخ في نه والمهذب يبين والقاضي في المهذب المحكي عنه عن هذا القول حيث قال وفي اصحابنا من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته وصاحب الحدائق ناقلا له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على ما سيأتي والاطلاق الاخبار بناء على منع ظهور التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض

وكلما رأته

وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة ولاطلاق الادلة فبما عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال بحيث انها في مثل المقام كما يأتي واما عن المرسلة فقد يجاب بضعف السند والاولى الجواب بعدم مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض ومع ذلك قد عرفت عن الجامع ان الكل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالفة القاضي او عكس الاعتداد بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قويا لقوة سندها وصراحة دلالتها وربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الصادق ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنة الاخرى عن ابي جعفر ع قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة الخبر بناء على ظاهرهما ان ما رأت الدم بعدما رأته اولا سواء كان ما رأته اولا ثلثة او اقل فمقتضى ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا نسلم الحيضية الا بعد مضي ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولا ثالثا عن الراوندي وهو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سألت الصادق ع عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي لبيان ان معنى الاستمرار من نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرج متلوثا ولو بمقدار راس ابرة من الدم وهذا هو المحكي عن ظ الاسكافي والمعتبر والكافي والسرائر ومع صراحتها في الاخبار المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصولها على الاتصال الا انه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وظاهره عدم معرفة قائل هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو من القرح في كل من اوقات الثلثة وان قل تارة وكثر اخرى وهذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر وهو كما ترى ويشهد له ما في ط انه اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما في المعتبر من انه لو تناوب الدم والنقاء في الساعات في العشرة ضم الدم بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المنتهى والتذكرة في باب النفاس من انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى وهذه العبائر كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يستمر ثلثة ايام بلا خلاف نعم مجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع انات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن شرح نج وجيرة ونسبه الى الاكثر واختاره في لم تبعا للشارح حيث قال ظ النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظ من كلام المص وربما اعتبر مع ذلك تحققه ان يتفق ثلثة دما وما بينها من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا رأته في اول جزء من اول من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين بن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح وزاد منه ان الاكتفاء بحصولها في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى اقول قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتاخرين وظاهر كلام جماعة كما تقدم عدم الخلاف فيه وعدم معرفة القول الاخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع انتهى ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه وفي اعتبار دخول الليالي ولو اريد به ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعتبار دخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهار كفاية وجود الدم في كل يوم ونحوه جمال الدين قدس سره في حاشية الروضة نعم يمكن ان يستدل لما نسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة الظهر ويمكن ان يحملها على تلفيق مقدار ثلثة متوالية بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد من الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت وتطهر في عصر الاحد فلا حجة فيها للاكثر كما لا حجة في قوله ع في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية كما زعم في حاشية الروض لانها محمولة على الغالب من الاستمرار في اول زمان العادة وكذا لا حجة فيما نقل عن نهاية وكره من ان الفترات المتخللة بين دفعات الحيض لا ينافي التوالي وادعى في الاخير الاجماع عليه لان مرادنا بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفا ولو لم يخرج الى الخارج ولذا فرق في نه وكره بين الفترات وما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم

في الرحم

ثم الرحم بقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دمه وانتها الجزء من الرحم الى المنفذ فما زاد على ذلك فهو النقاء انتهى لكنه لا يخلو من منافاة لتفسير الاستمرار
بتلطخ الكرسف كلما وضعت ولا ان يتقيد بما بعد الصبر منه بشيء ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك اولا حيث نسب ما اختاره الى الاكثر مع ما عرفت من
الشهرة بل ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وثانيا حيث ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع انكاره هنا ظهورها في الاستمرار والاتصال
في الثلثة مع انك عرفت ان منشأ فهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار المستلزم للتوالي فتامل ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين
بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما ليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخولها كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع
ولا العرف ودعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب كما في الروض بعد الجامع ضد ممنوعة جدا ودخول الليلتين
بين الثلثة انما هو لتحقق الاستمرار لا لدخول الليل في اليوم حقيقة او مجازا فمن عبر وكره اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه ولعله لذا نسب هذا
القول في تحيرة الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع الاجماع في الكتابين الى اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو
رات الدم في اثناء النهار اعتبر ثلثة ليال والتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق من الابعاض العرفية المتوالية بناء على القول
بعدم التوالي اشكال من لزوم الاقتصار على ظ المرسلة المتقدمة وما تقدم عن ط والجامع وهي من كفاية تلفق الساعات بناء على هذا القول وبه صرح
المص في النهاية والتذكرة في باب النفاس بعد التحقيق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا يهمنا التعرض للترجيح بعد ضعف ذلك القول ولا اشكال في ان

فان اكثر ايام الحيض عشرة

الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والروايات الواردة بالثمانية مع شذوذها بل مخالفتها لاجماع المسلمين كما قيل محمولة
على الحد المتعارف من عدم تجاوز الحيض لثمانية لا على التحديد الشرعي والمراد بالايام المختص ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على
الم من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول
وعلى اي تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل او الاعم الظ هو الاول ويمكن ابتناء المسئلة على ما سيجيء من ان المراد بالطهر الذي
اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمراة او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة
ح حيض شرعا ولبرهان على الثاني سيما على مذهب من لم يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص
ما بين الحيضتين لما عرفت من ظهور الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما ذكرنا مخالفا الا ما يظهر من نهاية المص من عدم الفائدة بحيث قال في احكام
التلفيق واذا جاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق ولا فائدة الا النقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم
عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون في اقل
من عشرة بناء على ما قرره في المسئلة الآتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين نعم
مذهبه في اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان
الدم الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك برواية يونس بن يعقوب ورواية يونس المتقدمة
هو قوله ولا يكون الطهر اقل من عشرة واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم
لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات
الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت الص ع عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها
فقال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها
وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها وفي معناها رواية الرضوي قال فربما يعجل
الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو
ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل من الحيضة الثانية وروايتي ابن مسلم المتقدمتين ما كان قبل العشرة فهو
من الحيضة الاولى وما كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة بناء على ان المراد العشرة في الفقرتين هي العشرة من مدة انقطاع الدم الاول
لا من مدة رؤية الدم اذ لا ينافي ح الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس فمنع ظهوره في كون مدة العشرة من انقطاع
الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان موضعها تعين كونه مبدأ لها ومع فيراد بقوله ع
ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعني ان اول نقائها لم يكن منتهى
للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ح على اضطرابها متنا ومعنى انه ان رات الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل تمام العشرة
حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة (؟) المرحوم
عندي المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمثت فلا دلالة على مذهب المحدث واضح ويؤيد ما ذكرناه ان النظر الى العشرة في قوله

في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد تمام العشرة من حين ظهور الدم الاول لا من زمان
الانقطاع والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب لا يبعد ان يكون ناشئا من نقل الراوي حين كتابة الرواية بعضها بحفظه بالفاظه لبعض بالمعنى
مع اختلاف الرواية في يب والكافي فلاحظ واما الجواب عن الرواية الثانية فباحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها لا انه منها
لا بعض منها فيكون من ابتدائية لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية تبعيضية
قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييده بما اذا لم
يتجاوز المجموع عشرة او يقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل بينهما اقل
الطهر لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد في روايتي ابن مسلم وكيف كان فلا باس بمثل هذا بملاحظة ما سيجيء من الدليل في المسئلة الآتية وهي ان اقل الطهر
عشرة ايام متوالية اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج المتقدمة جميعا في المسئلة
السابقة ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما
الاشكال في ان المراد بالطهر مطلق حالة الطهارة للمراة التي يوجب ترتب جميع احكام الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا يبالي
بتخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء المتخلل بين ايام الحيض معدودا من الحيض صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار
والغنية وهي وكذا الثاني وهو ايضا ظ الاخبار باسرها الا ما عدا الصحيحة الاخيرة فواضح واما الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في
جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه الرحم ومما يؤيد
اختصاص الاجماع بما ذكرنا ما تقدم عن ابن سعيد والمص والفخر والشهيد الثاني وغيرهم من كون النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على من
لم يعتبر التوالي قال المص في نهي عند ذكر فروع التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدم
حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان كل قدر من النقاء طهرا كاملا لاحتسب العدة بعد ثلثة
انتهى وبمثله صرح في النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المغرا العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له
امراة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل
وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوما وتطهر يوما فقال اذا رات
الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية
ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام
او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي
بصير عن ابي عبد الله ع فهذه روايات ثلث ظاهرة فيما ذكر لكن الانصاف عدم دلالة الاخيرتين على المط لان الظ ان المراة المذكورة امرت بذلك للتحير
واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يتبين لها الامر لا ان كلا من الدماء حيض في الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا
لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضات متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضا يحمل ما عن المقنع والفقيه والهداية ولا سيما وقد (؟)
من الفتوى بمضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار على امراة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها
وكذلك عن ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره قال وهذا تاويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل
من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على اليقين بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابي المغرا فلا دلالة فيها الا على
وجوب الاتيان بالعبادة عند النقاء ولا كلام فيه وانما الكلام في الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد لئلا يجب قضاء
الصوم ونحوه ولا تعرض لذلك في الرواية ولعلها في مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في ذيلها واما صدرها
فمحل الدلالة منه على المطلب قوله ع فذلك الذي رات في اول الامر مع هذا الذي راته في العشرة بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض الا ان الانصاف انه لا
يدل الا على ان الدمين محكوم عليهما بانهما دم الحيض واما كون ايام النقاء حكم ايام الدم او طهرا حقيقيا فلا تعرض له في هذه في هذه الفقرة
بل في قوله ع في صدر المرسلة اوفي الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام المتخللة ليست طهرا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرف
في بيان حال معاقد الاجماع نعم لو سلم ظهور ذيلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق في المسئلة السابقة كان منافيا لما ذكرنا من الظهور لكنه عرفت
من انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المفرقة حيضا هو المتعين (؟)
في مسئلة حيث صرح فيها لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام يكمل ما يتم به ثلثة ايام بان يجمع الستة ايام بحكم
الحايض ولعل الروايتين اذ لا ريب ان المراد باحدى الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوهما المحقق والمص قدس سرهما في المعتبر والتذكرة

او احرياب لنعاسر مما بنته الى تحديد ايام النفاس في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم ومنوهم كون الثلثة في ضمن العشرة اذ الظاهر انه للاحتراز عن صيرورة
الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على الفطن واما عن ذلك في ابن مسلم ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الضعيفة سندا فيما تقدم من التوجيه وان كان بعيدا
الا انه اولى من طرحها الشذوذ وما دعا الفقهاء الثلثة لاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عن غير واحد وتقييده بكونه بين الحيضتين في بعض ما تقدم
الاجماع على ان ما بين ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع انه ظاهر في ما كان عن صريح كرة وصريح في الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد
ابتداء قال في المنتهى في فروع الملفق بالاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان
الكل حيضا وليس النقاء طهرا الى ان قال وقال الشافعي وقال في كرة فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان
وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك رات يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة
واما ما حكيناه عنهما بقا فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية الاحكام وشرح الارشاد
للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان
الثلثة المتفرقة في العشرة وصدها حيض على رواية يونس لا وعلى خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام فالمحكي عنه
انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة او جعل ايام النقاء طهرا واما خروج الاقل عن كونه اقل لو جعل ايام النقاء المتخللة حيضا
ثم اجاب بالتزام الاول ولو لخصوص لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى ليس فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار
التوالي وانما هو انتصار لهم بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في نهاية والشارح ظاهر في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية
فانهم مع ما عرفت من تصريح المصنف في التذكرة تبعا للمعتبر والوسيلة بكون مجموع العشرة على هذا القول حيضا بل هو ابتهم هو ظاهر وط قال في الاول لو رات اقل من
ثلثة ايام ثم رات النقاء كذلك ثم الدم وانقطع لدون العشرة كان طهرا عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو
تناوب الدم والنقاء في الساعات انتهى وقال واذا كان عادتها عشرة فرأتها متفرقة وتجاوز تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائل
بالتلفيق مطلقا وعندنا بشرط ان تقدمه حيض صحيح انتهى وفي ط اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من راعى ثلثة ايام متوالية
ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فمكان ثم ثلثة ايام من جملة العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وقد عرفت من المحقق نسبة ابتهم في
توجيه رواية يونس وقد يعقب ابدان لهذه الكلية ارسال المسلمات ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظاهر روايتي ابن مسلم ابن الحجاج المتقدمتين
واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهي من ادلة المشهور بناء على ان تفسير القرء بما بين الحيضتين في كثير من الاخبار وبالطهر المطلق في بعضها شاهد صدق
على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم ما ذكره المستدل في صدد الصحيحة الا انه لا يلاحظ في مطلب المشهور كما لا يخفى
نعم يرد على المشهور ايراد اعليه انه لا يجوز ما الطهر الحقيقي بين اجزاء الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رات النقاء في ساعة مع علمه
بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق فيه ويخرج عن كونه بدعيا ولها حكم الطاهر في الصوم والصلوة والاغتسال وغيرها انتهى فيكون لا خبار
الكثيرة الدالة على وجوب الحيض وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة معتمدة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها الى اخرها
مع ان هذا فرض بعيد لو ثبت لنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه لاصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء
الكائن في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضا المرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه وان
لم يكن كل ذلك ما لو رات خمسة ثم رات دما اسبقها تمام سبعة ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع
هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضا ضعف التفصيل في النقاء المتخلل بين الواقع في خلال اقل الحيض على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا
وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض بمضي ثلثة فيعد حيضا بل ظاهر كاشف اللثام ان محل الكلام هو الاول وانما يعد بعد تحقق الاجماع على ان اقل الحيض
ثلثة متوالية قال انما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينهما من النقاء
حيضا لا الثلثة خاصة كما في شرح شاد لفخر الاسلام والروض والهادي ويذكر الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول
المتخلل من النقاء بين الثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن هؤلا يخصصون حد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء
بما بعد الثلثة ويقولون ان الثلثة متى حيضا احدها بالاجماع والنصوص على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشا ما ذكره
من عبارة القائلين بعدم التوالي بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا ما تقدم من انه لا قائل بالتقاط العشرة من جميع الشهر ثم ان
مطلب الحدائق مع قوله بكون النقاء طهرا استقر بها نسبه الى الاكثر في مسئلة اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية او المتفرقة من انه يكفي
ان ترى الدم في جزء من كل يوم منها ثم اذا راى في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط
الصلوة عنها وكذا اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي من تمام ظهرت قبل الفجر فيجب عليها الصوم وعلى هذا القول فيمكن فرض حائض

يستمر حيضها الى ثمانين يوما بان ترى الاول الخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين والسبعين والثامن ولا يسقط عنها
في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن حتى عمر المراة الاكثر كذا كلهم لو اعتبر في التلفيق اليوم الكامل واما لو اكتفى بالملفق من الساعات فربما طول حيض واحد
في سنين كثيرة كما لا يخفى حيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا يزيد عن العشرة ولم يمنع ان يكون ما بينهما حيض بل قد يجب للمصنفة بالدليل الخاص الشرعي
كالمقدار الذي تراه المراة بعد العادة والمستقر فلما قد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الا انه انما يعتبر ما مضى كما هو المشهور واما اشتراط اتصافه بأوصاف
الحيض كما احتمله الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تأخر عنه وقد اشار الى ما يشترط به العادة بقوله وتستقر العادة للمرأة بتوالي شهرين متفقين في حصول الحيض فيهما
عددا ووقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة
قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع
او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه
حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى
ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد
سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى ما يفيده الى الاجماع بضميمة عدم تحققها بمرة ولهذا قال المصنف
العلامة ثم حكى عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية الضعف كيف كان فتفرده بعدما تقدم من النص والاجماع مخالف للغة
لمخالفة العادة لغير وجه لانها من العود ويصح سلبها من المرة ثم ان ظاهر الروايتين كما لا يخفى على المتأمل يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية
والوقتية مما تحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبار مادامه او من حيث اخره او من حيث وسطه او من حيث هذا الطرفين مع
الوسط يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة نعم لا وقتية الا ايامها ثالثة وكثر تعبيرات في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم المسلك فيه
بعموم مثل قوله في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حيث يتحقق الصدق العرفي
والتلفيقة تحققه بالمرتين بل الظاهر ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة
الشرعية وهي المتحققة بمورد الروايتين او العادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن مورد هما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق شهرين
او حيضتين في الوقت وكالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمصنف قدس سرهما في المعتبر والتهذيب
قده في كرة وغير ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لابد من تحقق العادة عرفا فالنسبة
بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يتوهم مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد ان يستفاد
من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيوخذ
في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح
تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة
وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم بتحقق عادتين فاذا رأت في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في شهر الزوج
اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط التحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله
اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر عليه السهو ويشير الى ذلك بل يناديه قوله في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها الاقراء وادناه
حيضتان فصاعدا فدل على ان كلما كانت سنة المراة الاخذ باقرائها المتماثلة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين فالعادة اما متفقة او مختلفة
فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة او لا فالمترتبة
كالمتفقة كما اذا رأت في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا اعتادت للعادة فاذا تجاوز
الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر على ما اليه بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فلحق عنده انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت عدد الاخيرين
تحيضت بالاربعة لانها المتيقن ثم تجلس في الاخير ثلثة لاحتمال ان يكون مما حيضتها الى ان قال وان لم يكن مترتبة مثل ان رأت في الاول
الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه واعتاد فهو كالمتفق انتهى وللنظر في نحو ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان ترى في شهر
اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال الغير المترتبة ايضا واضح ثم اعتبار الوقت
خاصة قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى اخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر وذكر بعضها
المصنف في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان حمل الشهيد الثاني كلامه على المثال لما قبله واستقصاء العادة بذلك الا انك عرفت الاشكال فيها تارة من
حيث خروجها عن مورد النصوص ولعله لذا المصنف في كرة عرف على قسمين من النسخ واحد في تحقق العادة فيها بالمرتين وعرفت انه نفع الاول بكفاية عموم العادة

فى ذلك والشيخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة منتسقة واندفع الثاني اما بمنع القول بالفصل بين البكر او مرة او مرتين واما بان المستفاد من النص تحديد
العادة العرفية ولكن المسئلة بعد لا تخلو عن الاشكال لما ذكرنا بظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار تعدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية ونقل
المحكى عن قد وكرى مع عدم صدق غيرها ونفى الاخير لكلمات الاصحاب فلو رأت في اول شهر خمسة وفي وسطه او آخره خمسة كفى في العددية لكن في نهايته
بان الدم اذا استمر في الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمسة على اشكال انتهى والظاهر انه لا اشكال في التحيض بخمسة واحدة لان تعدد الحيض لم يصيرها عادة واما في لو منه
من الحقوق الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء وفي الاستعمال
قال ع لو انه رأته ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته وعبر العشرة فلا وقت لها مستمرة لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه
فى الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت ولمخالفته بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة
يونس وفي الاحتجاج بها اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى **اقول** اما التمسك في اعتبار الهلالي بالانصراف
فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبر تحقق ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية نعم نسبا ذلك
الى كلمات الاصحاب ويكون ذكر الشهرين في الروايتين محمولا على الغالب نعم ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار
على مورد الروايتين خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف وبها
والضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند واما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن توضيحه انه اذا تكرر طهران متساويان
كان رأت ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا متصلا على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث
انها رأت الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من ايام حيضها عرفا اذا رأت الدم
فيه يحتمل ان في المنتهى اذا عرف المرأة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المرأة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة
عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في التذكرة وقال في ط اذا رأت المبتدأة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا ثم بعد ذلك رأت خمسة ايام دم الحيض ثم
عشرة ايام طهرا ثم استحيضت فقد حصلت لها عادة في الحيض والطهر تجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رأت دم الحيض خمسة ايام
وخمسة وعشرين يوما طهرا ثم رأت خمسة ايام حيضا وخمسة وعشرين طهرا ثم استحيضت تجعل حيضها في كل شهر خمسة ايام لان ذلك صار عادة لها
انتهى ونحو ذلك في ير وعن نهاية من حصول العادة في الطهر حصول العادة باختصاص طهرها في عدد معين لم يكون ما بعده وقت الحيض ولا يتحيض الا فيه
فتكون المرأة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فلمعلومية عدد ايام الحيض واما من حيث الوقت
فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرره ووقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض في الحقيقة عادة وقتية للحيض ان تصدق على الدم المرئي بعد كذا عشرة
ايام طهر في المثال الاول او خمسة وعشرين في الثاني انها رأته في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من
ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل
عليه الى ان قال نعم من استمر بها الدم فيما فرضه من المثالين يحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها
فتأمل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس وجوب الحكم بحيضية خمسة بعد طهرية الدم المرئي فيه وان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة
الامكان بل غرضه تحصيل وقت للحيض حتى يتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام انه هل تصير العادة
الوقتية بتكرر الطهر لا يحصل بحيضتين الا ان يقال ان العادة هنا انما تحصل بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتان بما بعد الطهر المعين دون
الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد تحصل مما ذكرنا انه اذا استوى الحيضتان عددا ووقتا في شهرين هلاليين متواليين
حصلت العادة بمجرد تحقق الحيض الثاني وكان ما بعده من الطهر مخالفا لما سبق الحيض الا ولعن الطهر وانما اذا استويا الا على هذا الوجه بان نقصا عن
الشهرين او زادا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين
فيخصص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهر وفي الزائد من الشهر لا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقا قال في ذكرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر
وما ذكره في الخبرين بناء على الغالب فلو تساوى الحيضان في شهر واحد كفى في العددية عددا وصرح به في ط وق وكذا لو تساويا في الزيادة على شهرين
اما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا عددا واختلفا وقتا استقر العدد لا غير فتجلس برؤية الدم الثالث الى ثلثة
ولو عبر عن العشرة رجعت الى العدد اما لو اختلف العدد ولم يستقر الطهر بتكرار متساويا مرتين فلا وقت لها مطلقا وفي العدد الوجهان ويظهر من
كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر تظهر فائدته لو تغاير الوقت الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة
وحضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تأخر ذلك امكن استظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به تأخر او تقدم بزيده
ابعاها ولا فرق بين اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وغيرها بغيره دائما وفي المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخرها الدم بيوم

او يومين

او يومين الى العشرة يحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظ كلامه الاعتراف بانه متى وجد الدم الثالث وقت الاولين يحكم
عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من انه لا تستظهر برؤية الثالث الى ثلثة وان كان في الوقت المتقدم بناء على استظهار المبتدأة والمضطربة فيثبت العادة
بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك توقف العلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بمضي
الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في الخبر على ما حكى عنه ان في الجلوس بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا
رأته قبل الوقت بناء على اعتبار عادة الطهر اشكال ان قلنا باستظهار المبتدأة والمضطربة وفيه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال في كلامه ان المعتبر عند حصول
نقاء بعد الحيض الثاني مساو للنقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق بحسبها عادة حتى يقال انه تقدم عادتها او تأخرت فهو معترف كما عرفت بوجوب
التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضين بل
لاستواء الطهرين ايضا مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء الطهرين ولذا لا يظهر ثمرة هذا الاشتراط
في هذا الفرض وانما يظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتدأة لانها غير داخلة في المعتادة
ولا يمكن تعجل لها الوقت مثل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان التقدم على الحيض بيومين او مطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم
تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهرين وهذا بخلاف ما لو رأت الدم الثالث في وقت الاولين او بعده ثم رأت الرابع متقدما على الوقت او متأخرا فانه
وان لم تره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث
المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه لو في الرابع ايضا اذ لا فرق بين الثالث والرابع فتنتفي فائدة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار في الدم المتعجل
قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط لو اراده على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة ويحتمل
ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غير ما اذا استوى الحيضتان في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دون او في الزائد عليهما بل سياق
عبارته لا يأبى ذلك حيث ذكر اولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية وجواز حصولها في اقل من شهرين او في الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية
يعني حصول العادة الوقتية في هاتين الصورتين فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين الخ والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال و
اضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتسمى بالعددية الناقصة
ام لا ظاهر ذكرى الاول وصريح مع صد والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن ان اوجبنا الحمل على ظ النص لا ان الظ صدق
ايام الاقراء على العدد الاقل وقد عرفت ان الحمل على ظ النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند
الاستمرار لان الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها وترك ما عداها ثبوت ايام معلومة معينة فاذا اختلفت بالاقل فلم يأخذ باقرائها وانما اخذ
بقرء واحد من اقرائها وقد نص في المرسلة الطويلة على ان النبي ص لم يسن لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان خلاف العدد بيوم
كامل ولو كان ببعض يوم فالمصرح به في كشف الغطاء انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة باستواء الاخذ والانقطاع سواء كان
بينهما نقاء محكوم بالحيضية على الاحوط ومع الاختلاف لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء
وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذلك اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة فيقول
كلما كبرت نقصت ايامها مضافا الى انصراف اطلاق ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتأمل وجزم بعض من قارب عصرنا الى
الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى والنصوص بعد امعان النظر ويتفرع على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين في ايام حيضها ثلثة
على الاول وخمسة على الثاني ثم انه لا فرق في المرتين المثبتتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او الملفق
من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلانه ظاهر ان صفة الدم جعل الشارع اياها طريقا للحيض الواقعي
اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو مذهب المشهور وعلى كل تقدير فقد جعلها
الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف مقابلة الرجوع الى الصفات على الرجوع
الى الروايات المتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر بذلك وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها
جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تأمل في ادلتها بل ظ الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة
كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في هي لا نعرف فيه خلافا
ثم قد يشكل في بعض افراد التمييز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رأته في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولذا تردد في
كرى واستشكل في ير والعم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما يزول فالظ انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة مخالفا للمحكي في هي عن ابي
يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين على خلاف العادة الاولى

قال في مجمع لو كانت عادتها ثلثة من اول كل شهر فرات خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع حلّت بعادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة اما لو رات في الشهر الرابع خمسة كانت كذلك واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاقا انتهى وقال ايض في انتقال المكان لو في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو تقدم مرتين ثم استمر في الثالث ردت الى ما رات مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك التعرف من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء في نظر العرف بالنسبة الى المرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة بها عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا ترتابون في ان مراد الشارع من وجوب الجلوس تبدا ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فالدليل نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو نكر بمخالفة العادة لا على نسق واحد فظاهر كلام المنتهى عدم زوال العادة لانه قال في رده على ابي يوسف لقائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلاف ما انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة سيما اذا صدق في العرف ان ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر دلت على الرجوع الى التمييز مع اختلاف وقت الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد اختلاف ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه وتاخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم ١١
على العادة او تاخره عنها اليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التمييز كما سيجيء وكيف كان فالمرجع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما ذكر المصنف ما يتحقق به العادة ذكر ما يتفرع على تحقق العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنه بالمبتدأة والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضها واخرى في مقداره بعد تحقق الحيض وقد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نستوفي الكل **فنقول** لا اشكال ولا خلاف في ان ما تراه المراة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر او ذي الكدرة وهي ضد الصفا في ايام الحيض وهي الايام المختصة بالحيض بحسب عادة المراة حيض ويدل عليه بعد العموم الامر بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة كقوله ع في مرسلة يونس القصيرة وكلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المرسلة الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وفي رواية عنهم ع ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر وفي صحيحة ابن مسلم عن المراة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما سيجيء في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال في المسئلة بناء على ما فسرنا به ايام الحيض واما ما فسره به في حر واستظهره المصنف فيه وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فعلى هذا تدخل المبتدأة ومن تعقبت ايام عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا قال في الروض بعد تفسيرها بايام الامكان وربما فسرت بايام العادة والنصوص بعمومها دالة على الاول انتهى فلا يخلو عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة يونس الطويلة وسيأتي ان ليس فيها نص صريح ولا ظاهر نعم ينطبق هذا التفسير على ما سيأتي من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام يصير عبارة اخرى عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في ذيل بيان موضوع العادة ولا لقوله فيما بعد كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلة هذه الفقرة بقوله كما ان السواد الحاد الواقع في ايام الطهر فساد اي استحاضة اذ لو لم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه لم يرد به خصوص ما قابل ايام العادة لم يستقم الكلام على عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر ويندفع بان المراد ايام وجوب التطهر في مقابل ايام وجوب التحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتامل وكيف كان فما تراه المعتادة في ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها فان حدث قبلها فظاهر الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله ع في موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رات الدم فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا يعارضها مفهوم ما دل على ان المراة اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت لانهما مقيدتان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظاهر من المرسلة في الاول سوقها لمجرد بيان الوجود ثم ان تصريح تلك المستفيضة كظاهر الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق عليه تعجيل العادة فلو رات عشر

يوما او اكثر

يوما او اكثر قبل عادتها فالظاهر عدم صدق تعجيل الوقت فاليوم واليومان محمولان على التمثيل خلافا لظاهر المحقق والشهيد الثانيين فالحقاه بدم المبتدأة والمضطربة وان اختلفا بينهما في التحيض بالرؤية وعدمه والمحكي عن جماعة اطلاق الحاق ما تراه في العادة مطلقا بل ربما حكي عن بعض الاجماع وكان المحكي عنه كاشف اللثام كما صرح بحكايته عنه بعض اخر لكن نسبة هذه الدعوى اليه توهم بل ظاهر او صريح ما في الكشف ان اختياره جعلها كالمبتدأة وان دعوى الاجماع انما هي على حيضية العدد الذي اعتادته المراة سواء رأته في العادة او متقدما عليها او متاخرا عنها لا على تحيض المعتادة بمجرد رؤية الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة مضافا الى قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان لعدم استقراره كما سيجيء في المبتدأة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رات المراة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو احق بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها دلالة على وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات ويجيء في حيض المبتدأة والمضطربة ايضا برؤية الدم متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها لتقريب الدلالة في موثقة سماعة بان يستشهد بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة قليلا كان او كثيرا لحيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام بينها بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين والزائد عنهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت عنده لا له الموثقة ايض على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت فمعناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فيرى حيضا ولا يتقدم العادة بل يرى الحيض ايض عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها هذا كله ما لو حدث قبلها وان حدث بعدها ففي التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية منوط في الحكم في صورة التقدم لان تاخره يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر ومن ان احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في الموثقة المتقدمة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن ان الاصل عدم الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض مضافا الى ما تقدم من الصحيح وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئي او خصوص الصفرة بعد الحيض بيومين ليس من الحيض لكن الانصاف ان الظ من هذه الاخبار ما اذا رات الدم في ايامها وتعقبت عن ايامها بيوم او بيومين لا ما اذا احدث الدم بعد ايامها وبين المسئلتين بون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا في المسئلة الاولى فاختار في المسئلة ان الدم اذا تاخر عن العادة فلا بد من الاستظهار بيوم او بيومين ومنه يظهر ايض فساد ما اجاب به في ئق عن صاحبي ك وخبر حيث جعلا في المسئلة التحيض مع اتصاف الدم بصفة الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم بالتحيض في المقام لا يخلو عن اشكال كما لا يخلو عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به في المتقدم كالشهيد والمحقق وغيره فالظ انه لا فرق بين التاخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان زاد انبعاثا او المفروض انها لم تر الدم في العادة ثم ان المحكي عن الشيخ في ط انه قال ومتى استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تاخر بيوم او بيومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة حكم ايض بانه دم الحيض انتهى والظ ان المراد بقوله تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما اذا تاخر حدوث الدم عن العادة كما تنبه في ذكرى تبعا لظ كرى ويكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار التحيض من تقدم بها الدم وتاخرها مع الرؤية في العادة هذا تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل او حدث بعد طول الزمان او قصر لو حدث في زمان متقدم لا يصدق معه تعجيل العادة كما لو راته قبل عشرين يوما من العادة فقد عرفت ان اعتبار التقدم على العادة لا ينفي الدلالة على التحيض في هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدأة فلا بد من التعرض له وان اهمله المصنف قدس سره **فنقول** ان الاظهر انها تتحيض بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفة الحيض وبدونه تستظهر الى مضي ثلثة وفاقا لجماعة من المتاخرين تبعا لصاحب المدارك اما الحكم مع وجود الشرط فيدل عليه مضافا الى اخبار الصفات ان لم نقل بورودها في صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية وهي الدم المتصل بايام العادة فلا ينفع في صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها ومفهوم ما سيجيء من صحيحة ابن الحجاج والطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجيء ويؤيده تبادر العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض او غير ذلك من

للخطابات

الخطابات الواردة في احكام الحائض ويتهذبه ما ذكرنا ما تقدم من صدق بعض واحدة من النساء للامام ع عند بيان اوصاف الحيض فقال البعض من والله
لو كان امرأة ما زاد على هذا او قال اخرى انزاه كان امرأة واما علم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان
عليها في المقام لما مر وما دل على انها ان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ومفهوم قوله اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة
بناء على عدم القول بالفصل بين المبتدأة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها ومفهوم رواية الحامل المتقدمة وصحيح منصور وصحيح ابن
الحجاج عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رأت دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى
صراحتهما في جنبة التفصيل بين الدم والصفرة الكاشفة عن انصراف الدم في سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكي عن ط والمهذب
والوسيلة والجامع وجملة من كتب المصنف قده وكرى وصه فقالوا بالتحيض برؤية الدم مطلقا وان كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما
ينسب الى ظ المقنعة وهو توهم لانه لم يرد في المقنعة على ان قال ان الحائض هي المرأة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رأته ان تترك
الصلوة انتهى كيف كان فربما استدل لهذا القول بقاعدة الامكان كما ذكره المصنف قده في هى ولمعة وباخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول
بالفصل بين كون المرئي متصفا بالصفات او غير متصف كما ادعاه استاذ الكل في شرح المفاتيح وتبعه في الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على
ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اي ساعة رأت الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة
في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من تعجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدأة والمعتادة اذا تقدم دمها
العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة ايام
يكون طمثها عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها
واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى
يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي الجميع نظر اما في قاعدة الامكان فلعدم جريانها في المقام
لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقر باصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولا بمنع جريان اصالة البقاء في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث
الزائد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض واما
تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار وثانيا ما ذكرنا في الجهر
استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المصنف فان المحكي عنه في المعتبر بعدما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل
لزوم العبادة حتى يتحقق المسقط قال ولو قيل لو لزم ما ذكرتم قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو استحاضة وتجاوز فيكون ما وجدته الا الثلثة قلنا
العرف ان اليوم واليومين ليس يحتمل لتحيض ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا
يبطل هذا الامر التجاوز والاصل عدمه انتهى واعترض المصنف قده بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا اصل الحيضية او وجود ما يعلم انه حيض والثاني
يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ بعد وبه لا ينقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت اصل الحيضية فهي موجودة
في البابين انتهى وما بيانه انه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان
لان مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى
يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بنى على اصالة بقاء الدم لم يجز الحكم بالتحيض بعد
الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان التجرد ببقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض عدم تقدم
اخرى اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تخلل الدم الاقوى ليس كانقطاع
الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي او لا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي
ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك
بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف قده وتبعه في شرح المفاتيح والرياض واما
اخبار الصفات فقد اعترفنا بعدم مفهومها الا ان تحقق عدم القول بالفصل ممنوع جدا كيف والظاهر من كلام المصنف في هى ولف في مواضع متعددة اختصاص
النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكي عن ابن فهد في المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب
المدارك في فهم هذا من كلام المصنف كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المصنف ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع
ذكرهم اياها في تعريف الحيض فلتشبه كلامهم على عبارة المقنعة المتقدمة عند تعيين التحيض بالصفة مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غيرها من الاخبار التي
تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالموثقة المتقدمة في هذه المقالة وبصحيحة ابن المغيرة وما دل على افطار الصائم برؤية الدم مع

انه لا يخفى على المتأمل في هذه الاخبار لبيان حكم آخر وهو ان الدم في اي زمان وقع تفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدح بعد
الزوال وبالجملة لا ريب في ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض فلو رضي انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم جعلها كناية عن الخروج عن المخرج يوهب بان
يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض وهذا واضح واضعف من ذلك كله التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية
وانما السؤال عن مقدار التحيض كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ضعف هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد
وسلار والحلبي والحلي والمحقق والمصنف في عدة والمحقق الثاني والشهيد في شرح الاصل المتقدم المندفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلامهم على الدم
المتصف هذا كله في المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدأة لاتحاد الدليل على البيان وشرح التفصيل في المضطربة مبني على ظنها بالحيض وعدمه
هذا كله في وقت تحيض المرأة باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء في
ذلك المعتادة وغيرها على المشهور وانما الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت المرأة في تمييز حيضها
عن طهرها الى ما نصبه الشارع مما يرفع حقها بحسب حالها فنوضح ان المرأة اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة واما ان لا تكون كذلك والثانية اما ان
تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية والثانية اما ان تكون مبتدأة اي ابتدئ بها الدم
او ابتدائه مرة او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كذلك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى مضطربة وقد يطلق المبتدأة على الاخيرتين وعلى الاولى
الا ولى في المعتبر المحكي عن ط والجمل والعقود و ير وسيلة وهي ومرد في النسبة الى كثير منها نظر وعلى الثاني جرى في يع كالمصنف في بعض كتبه
والشهيد ونسبه غير واحد الى من تاخر من المشهور وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الناسية
منها واحدا ومنه انه جعل المبتدأة بالمعنى الاخص في مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم تستقر لها عادة مع تكرر الدم غير مذكور
في المرسلة الا على التقريب الذي ذكره جمال الملة في حاشيته من شمولها لمن لم تستقر لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيأتي وهذا الخلاف
وان لم يكن فيه مزيد ثمرة الا ان المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخر فينبغي التيمن بذكر المرسلة **فنقول** روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سألوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين
فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم
استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها
فسألت رسول الله ص في ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق وامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو
عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة
وانما سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق عاند او ركضة من الشيطان
فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير رسول الله ص
وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها
من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت
اني استحاض فلا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت
تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك
الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان
هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي ع يقول انها استحيضت سبع سنين
ففي اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود
يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا
كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها
احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت
فانت مستحاضة كما لم تامر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني
فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي ع هنا غير جواب ابي ع في المستحاضة الاولى
الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة وامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا
اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي اختلط ايامها

حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت
واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال
لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثا و
عشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع فاراه قد بين في هذه غير
ما بين في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر هاتيك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي
سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة
وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة
تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه
سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة
تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا يخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه
عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم
تكن لها ايام قبل ذلك استحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع
الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته
من الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما
تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها
دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت
ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله ص اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ص دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق
عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو
مشتمل على احكام كثيرة للحائض والمستحاضة وظاهره حصر سنن المستحاضة في الثلث لا حصر نفس المستحاضة في ثلث كما في الروض حيث جعل ذلك الى دعوى
من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في اولهما حيث قال انه ع حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتداة ولا يخفى
ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتداة بطل الحصر الذي ذكره ع انتهى ثم قال معترضا
على نفسه لا يقال ان قوله ع في تعريفها يعني تعريف المبتداة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات يدل على خلاف مطلوبكم لانه
فسر المبتداة بانها من تستحاض في اول الدم لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان اجري اخره وهو انها الذي استحاضت اول ما
رات على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل
عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع
لم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها ما ادعاه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على
ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية
وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا نسيت واستشهد بان
عدة مواضع من الرواية تابى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية ح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها باحد الاصناف المذكورة ولا اشكال
في عدم لحوقها بالمعتادة فينبغي دخولها في احدى الاخيرتين لكن الظ من مساق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرتين وانما وقع في الرواية من الحكم
برجوع الناسية الى التمييز والمبتداة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتداة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة مادة وفي الناسية خلاف ذلك
ولذا صرح ع فيما يعني الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم المطبق عليها وكان الدم المطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها
السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدل على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي
استفاده ع من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتداة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور
فيجب الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول او خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية
فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التمييز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتمييز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة

فدل على

تدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الروايات ان ارجاع حمنة الى الروايات انما هو لمخالفتها للقسمين الاولين في العادة
والتمييز فتدل على ان التمييز كالعادة مقدم على الروايات مط والمرجع بعده الى الروايات مطلقا انتهى فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية
لمن لم يستقر لها عادة لا تبعد عن شهادة بعض الفقرات له بل يمكن ان يقال ان المبتدأة والناسية لا تختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا
منهما مورد السنة عليحدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التمييز وغلبة دخول المبتداة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح
المفاتيح ان بالتامل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتداة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد صاحب الحدائق على المش
من اختصاص التمييز بالناسية في الروايات المتقدمة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى حكم اقسام المستحاضة فنقول
اذا تجاوز دمها العشرة وجب ذات العادة المستقرة الرجوع اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما
في المستحاضة وسيجيء جملة منها ثم ان ظ العبارة تقديم العادة على التمييز عند اجتماعهما وهو المش المحكي صريحا عن المعتبر والتذكرة واتباعهم والشيخ في
مبسوطه والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والمص في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع
المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح
به ع في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة
فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه
الى ان قال ع فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة لعمومات ادلة الرجوع الى
الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عمومات ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة
مثل مصححة اسحق بن جرير قال دخلت امراة على الص ع فسالته ما تقول في امرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين
قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد
له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في نهايته والاصباح من تقديم التمييز بل ادعى في الخلاف عليه اجماع
الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه قوى في اخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في نهايته ويتلوه في الضعف ما في الوسيلة من
التخيير بينهما ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التمييز لصدق اقرائها وما قال المحقق الثاني
في تقديم التمييز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وفيه ان الفرق بين
القسمين ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والمبادر من ايام قرئها الواقعية لا الظاهرية مع الجهل بالواقع ففيه ان العادة
المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يرجح عليها ادلة التمييز كما لا يخفى فلا بد من
اختصاص الحكم بالحيض القطعي الوجداني وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التمييز ومنه يظهر
فساد الفرق ان كان من جهة ان المبادر من اقرائها الاختصاص الحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا تشكيك ابتدائي لا يقدح في عموم المطلقات بل
ربما يقال ان العموم هنا لغوي وفيه نظر فالتحقيق ان الخدشة في تحقق العادة بل من التمييز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها اثار العادة ولو مع سلامتها
عن مزاحمة التمييز اولى كما تقدم في بيان تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتمييز مشكل الا ان يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من بعض ويمكن ان يقال ان القدر
المسلم من الاجماع انما هو ما لم يعارضها تمييز فعموم ما دل على الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسألة محل اشكال ولذا توقف فيه
الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع
حيضا واحدا ام لا قال في يع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز قيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التمييز
وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه عبارة جماعة كالمص في لف وتر وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشارحه وظ هذا العنوان كما ترى يشمل
صورة امكان الجمع وفي الوسيلة بعد تقسيم غير المبتداة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتمييز واحدهما وفقدهما قال الثاني ان تكون لها عادة
وتمييز يكون لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة بينهما مثاله امراة عادتها سبعة في كل شهر من اول عشرة ايام تصيب دم الحيض في شهر ثم اتصل
الدم او رات ثلثة ايام صفرة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز واما مثال ذلك
كلتا هو ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتمييز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتمييز تعقيبا
بيع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا الا ان القائل بالتخيير على الظ منحصر في ابن حمزة في الوسيلة
وقد عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع والظهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل

احتياط بالتمييز

ان تكون امراة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلثة ايام دما اسود ثم رأت دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر ثم ثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز وكذا اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول كل شهر فرأت عشرة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة الايام التي رأت فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز ونحوه في الظهور بل اصرح منه كلام المص في التحرير قال اما الجامعة للعادة والتمييز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فجعل مورد الخلاف ما عدا اتحاد الزمان وقال في نه القسم الثالث ذات عادة وتمييز فان توافق مقتضاهما تحيضت بذلك اجماعا فان تخلل بينهما اقل الطهر كما اذا رأت عشرة يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا وعادتها الخمسة الاولى فقدر العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض اخر بحكم التمييز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة السواد حيض والثاني استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرأت في دور عشرة سوادا ثم حمرة واستحيضت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتمييز ولا يخفى ان مثاله مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز بجعل مجموع العشر حيضا ومثل ذلك كلامه في كره حيث قال ولو كانت تعني المعتادة عددا ووقتا المتجاوز دمها العشر مميزة فان اتفق زمان التمييز والعادة فلا بحث وان اختلفا بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرأت في شهر الاستحاضة صفة الحيض في الخمسة الثانية او بالعكس كما لو رأت الاسود الاولى بصفة دم الحيض او بعضه فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في موضع اخر اذا اختلفا يعني العادة والتمييز سواء اختلفا عددا ام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذكرت العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييزها عدد ايام العادة رجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز انتهى ثم ذكر العدد الناسية للوقت لا تبقى الا بزيادة ايام التمييز على العادة ونقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا للمحقق حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التمييز على العادة يؤخذ بزائد التمييز وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التمييز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا وما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا في المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما يجمع فيجعل ما زاد عن عادتها من ايام التمييز حيضا قال لكن المص في نه استشكل في هذا اختصاص العادة بالحيض ومنهم من منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتمييز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما استظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف بقدر اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك ايضا اما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتمييز ومقدم للعادة ومخير وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف بعد قليل بذلك فيما لو زادت ايام التمييز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا بحكم هذا التنبيه غير ان اطلاق كلامهم يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التمييز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التمييز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر ومن تبعه من انه اذا اختلف زمان التمييز وزمان العادة فمثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه الثلثة حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبائر الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التمييز والعادة العشرة مع تجاوز اصل الدم ايامها ولا يخفى منافاة كلامهم على هذا المعنى لما عرفت من كلماتهم بل لابد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه واطلاق التمييز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة بارادة مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا المقام لا التمييز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من ذكر عدم تجاوز مجموع الدم المنصف والفاقد عن العشرة في مسائل التمييز كثيرا للمتتبع في عباراتهم ومما يشهد لذلك انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر في المبسوط مثالا الا واحدا لتجاوز العادة والتمييز العشرة كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تلحظ ايامها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين فظاهرها لا اشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التمييز الا ان يقع التخصيص في عمومها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التطهر فيما لم يكن بصفته لهذه العمومات ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد بصورة اتفاقهما في الزمان

والعدد

والعدد كما فيه المص قد يدل عليه ما عرفت من عبارتي كره ونه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز مجموع الدم العشرة فلا مخالفة فيه ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان تخلل بينهما ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظاهر كلام جماعة وصريح اخرين فضلا عن ظاهر الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفته من تصريح المص قده في نه والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخلو عن منافاة لظاهر كلمات الاصحاب والاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتمييز في حيض واحد لكن ظاهر الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة مما لا ينكر ولو قيل بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحبي حبل المتين والذخيرة والوحيد في شرح المفاتيح لا يخلو من قوة هذا كله في المعتادة واما غير ذات العادة من الاقسام الثلثة الباقية فمن كان منهن ذات التمييز واجدة لما يميز به حيضها عن طهرها رجعت اليه اي الى تمييزه والتمييز يحصل بصفات الحيض والا بما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته جعله حيضا وجعل ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التمييز هو المعروف بين الاصحاب بل الظاهر كونه مجمعا عليه كما هو صريح ف وظ المعتبر وهي في المستحاضة ان كان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم تميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة ... وحفص بن البختري ويذكر الحسنة الاتية انتهى وظ معقد الاجماع وان كان هي المبتدئة الا انه في مقام اخر قيد رجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التمييز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع ظاهرها مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص والمضطربة يعني التي لم تستقر لها عادة فرجعا الى التمييز وما شابه دم الحيض فهو حيض اذا جمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتمييز انتهى ويحكى عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة الى عادة نسائها ثم الى التمييز ثم الى الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوقين والمفيد انهم لم يتعرضوا للتمييز وظ المعتبر ان المبتدئة والمضطربة يرجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر ويتم المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اول الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتبادر من مدلولها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم ففي حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري دم حيض او غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة مازاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ورواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة تحيض فيجوز ايام حيضها فقال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاة لها فقالت اترينه كان امراة ولظاهر مرسلة يونس بل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات عندهن بالتجربة فيجب التمييز بها لصدق الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا عن فاقدها فقد تطابق العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على المشهور من ان الرجوع الى التمييز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل فيها سنة المبتدئة الرجوع الى الروايات وبعد ما عرفت مما عرضناه من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التمييز بل هو اصل عرفي وشرعي عند الاشتباه وقد اعترف بذلك بعض المحكي عنه من انكار ان مورد الرجوع الى التمييز في المرسلة وان كان مختصا فيها بالمضطربة الناسية الا انه لا يخفى على المتامل فيها بتمامها ان المناط في ذلك مجرد فقدان العادة لا خصوص سببها ولنسيانها وان ابيت الا عن اختصاصها بموردها فيكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى الاعم العمومات المتقدمة السليمة عن معارضة ما يقبل لتخصيصها عدا ما ذكر من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات لا التمييز وما ذكر من جملة من الاخبار يدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المراة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم الى عشرة ايام ثم تصلي عشرين فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقته الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امراة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى عدم نهوض شيء منها لردع السيد عما ذكرنا من المعيار العرفي والشرعي اما المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدئة وان كان في مواضع لا يعتد بها باختلاف الدم

الا انه يظهر من قوله في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم ان قصتها قصة حمنة بنت جحش الخ ان تحيض المبتدأة بالايام انما هو اذا كانت ترى الدم على لون واحد فراجع الرواية خصوصا قوله في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلثة والعشرين لان قصتها قصة حمنة بنت جحش حين قالت انى اثجه ثجا الخ مع ان الظاهر المتبادر من استمرار الدم على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن اطلاق الموثقات ولو اغمض عن ذلك فغاية ما يعارض مع ادلة التميز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها فتم ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع في تشخيص الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وان كان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والامارات الخاصة وعدم امكان الرجوع الى الاصل لان الخصم لا يقول به بل لم يقل به احد عدا ما تقدم عن العلامة من الرجوع الى اكثر الحيض واقل الطهر فتم ثم انهم ذكروا للتميز شروطا منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلافه صفة ومنها ما لا يخلو اطلاقه باعتباره عن اشكال وهى ثلثة الاول والثاني ان لا ينقص القوى عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد قصر الحيض على الناقص في الاول والبعض بمجموع القوى في الثاني وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستندا الى اطلاق الاخبار بل تصريح بعضها بلزوم التحيض بالقوى قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد احراز قابلية الدم لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا الا ما يعم الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض نعم ربما يتوهم ان ادلة التحديد لا توجب طرح التميز في المقام راسا فيجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزائد في الفرض الثاني كما سيأتي من ط عملا بعموم ما دل على التحيض بالقوى الا ما امتنع التحيض به شرعا او الاخذ منه بمقدار عادة الاهل او الروايات كما احتمله بعض اخر فقال بعد ما اذا رأت المبتدأة ما هو بصفة دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رأت ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير انتهى وكذا يجوز اكمال القوى الناقص في الفرض الاول من طرفيه او احدهما بما يبلغ اقل الحيض لانه المتيقن في مخالفة الاصل او بعادة النساء او الروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة ولم يمكن التميز او اختلط بعضه بها كما في المقام حيث احتجنا في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات او عادة النساء من اول الامر تعيين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكينا عنه كاشف اللثام وسيد الرياض واضافا اليه تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قده صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال فقال بعد العبارة المتقدمة فاذا رأت اقل من ثلثة ايام دم الحيض ثم رأت دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف ان ظاهر ادلة التميز هو التحيض بالقوى وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان عن موردها بل قد يتوهم ان مراعاة ادلة التميز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة في ادلة التميز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل غيرها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوى من تقييدهما بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك ما تقدم من الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التميز بجعل القوى حيضا والضعيف استحاضة من دون ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط غيرها اذ التميز على ما ذكره من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المرأة بصفة الحيض انما يكون له حكم اذا اجمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك بظهور ادلة التميز في غير الاكمال والتنقيص الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور التميز الغير المنصوصة التي فهمنا من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او من بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل فتم بقي الكلام في ان التنقيص من القوى المتجاوز للجمع لعموم ادلة التميز الا ما امتنع شرعا لا توجب الا جعل الحيض مقدار العشرة من الدم

التجاوز

التجاوز من غير فرق بين المتقدم منه والمتأخر فتخصيص الشيخ مدة الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعاة قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قده ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما هو متصف بصفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا بل لان اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ لما نعلم الا انه يشكل قول الشيخ قده مضافا الى ان قاعدة الامكان معارضة بالمثل بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان يقال ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات التميز وروايات الاخذ بالثلثة والسبعة الا ان المستفاد من روايات الاولى ان اناطة الحكم باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية اناطة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر وبقي الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون تميز فيرجع فيه الى الروايات والشرط الثالث عدم قصور الدم الضعيف وحده مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعدما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوى بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق وزعم انه لا دليل عليه بل ظاهر الاخبار يرده مثل موثقة ابي بصير عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رأت الدم لم تصل واذا رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما ورأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت وموثقة يونس بن يعقوب المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة وحكى العمل بمضمونهما عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في مبسوطه وحملهما في الاستبصار على مضطربة اختلطت عليها ايامها في الحيض فتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض من غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر صلت الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امرأة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رأت الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار اقول لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونهما ولا في اول الحملين اللذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لما نحن فيه من اعتبار بلوغ اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد وح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التميز فيصير موردهما خارجا عنهما فلا يدلان على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رأت الدم والتعبد كلما رأت الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من فتويهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ولا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كيف والا لزم اما كون الحيض اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما مخالف للاجماع عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كشف اللثام الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتى به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف فمنها ما سيأتي ومنها قوله في محكي ط لانها ان رأت دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رأت دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رأت دم الحيض استوفى ... فما رأت دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رأت دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذا ان رأت دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رأت ولاء دم الحيض ستة ايام ثم رأت بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة تستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون دم الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا انقطع لكن المتيقن من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رأت دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهرية انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التميز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التميز هنا لوجوب رفع اليد عنها بالنسبة الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح في الحقيقة لا يحصل التميز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض او يكون داخلا تحتها الا انصافا لعموم ما دل على وجوب الحكم على القوى بالحيضية ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوى والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا

الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى التمييز فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم
صلاحية الحيض واصالة الطهر واذا تحقق اذية الحيض في الطرفين فمع العلامة لحيضية الوسط ولا يكون امكان الاستحاضة في كون الاصفر ابانا فضلا عن
تعيين الاستوائه او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل
الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التمييز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه يظهر فساد ابدال الدم الضعيف
على النقا المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين
فهل المختص هو المتاخر كما عن ط او المتقدم كما عن كري والمدارك ويظهر من بعض اخر لم اقف بعد منها على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان
لا يخ من قوة ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي
او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف حده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد الطرفين
بعادة او نحوها اذ يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم فيخرج القوي عن مورد التمييز فظهر من ذلك ان مقصودهم من
الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف
فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة بين القويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين لعله في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الاشتراط لا غير و
سيأتي عن قريب ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في كري وجامع المقاصد ومما ذكرنا ظهر ان كل من تعرض
لهذا الشرط يكون القوي بالغا فان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التمييز حصول حيضتين في شهر واحد وقد صرح
به في غير موضع من هي وط والبيان بل ربما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظ من المصنف قده في بيان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض
حيث قال يشترط ان لا ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوي بعده حيضة اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة
التمييز الا انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف بالتمييز صفة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة
اكثر من شهر فتامل ثم انه لا اشكال في تحصل التمييز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوص عليها في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع و
اضدادها واما غيرها كالـ ... والنتن فالتمييز بها لا يخ من اشكال والامكان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلقا في الاول التمييز بصفات الحيض
والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عرفت في اول المسئلة دعوى اجماع فقهائنا اهل
البيت على ذلك وقد صرح بذلك ايضا قدس سره والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث
الاولى اللون فالاسود قوي الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والاكدر كما في ية وزاد في لك ان الاصفر قوي الاكدر الثانية الرائحة
فذو الرائحة الكريهة قوي ما لا رائحة له وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة
او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم
وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله ع دم الحيض اسود يعرف وقوله
دم الحيض ليس به خفا فان الظ منه ... الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز من الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما
نص في الروايات ان العبرة في التمييز بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا الا ان العبرة بمطلق الظن حتى يلزمه
اعتبار الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الاخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما
ففي ط كونه او تحمله التحيض بالمقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو اختص الدم في القوي والاقوى وتعارضا
فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على التقديم ولو اجتمع مع ما يضعفه كالوران السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم ذات الصفرة وتجاوزت فهل الحيض
السواد خاصة كما عن المعتبر وهي وموضع من كرة مستندا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز ومع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو
مع الحمرة كما عن ية الاحكام وموضع اخر من كرة لعموم ادلة التحيض بما هو بصفات الحيض وترجيح الاقوى على القوي انما هو في مقام عدم التناص
عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوي لعدم مساعدة ادلة التمييز ثم ان
المستفاد من اطلاق المصنف قده الحكم برجوع ذات التمييز مطلقا الى تمييزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامه قده
في تقديم العادة على التمييز عند التعارض انما طريقه اذا كانت لها عادة وقتية من الوقت والعدد يرجع في الاخر الى التمييز لانها ترجع الى
التمييز مطلقا فيما اضطربت من الوقت او العدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت الى التمييز ثم تاخذ بمقتضى عادتها
من العدد سواء زاد على ما تقتضيه التمييز ام نقص عنه وفاقا للجامع وشارح المفاتيح وصاحب ... الا انه ذكر ان اطلاق كلام الاصحاب هو
الرجوع الى التمييز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التمييز وقد تبع في ذلك صاحب الحدائق حيث اعترض بهذا على كلام المصنف في عكس

واطلاقه رجوع المضطربة الى التمييز وانت خبير بضعف هذا الاعتراض بعدما عرفت ان مرادهم رجوعها الى التمييز فيما لم يكن لها فيه عادة من الوقت او العدد او كليهما
ويتلوه في الضعف ما في الروض حيث فرق بين زيادة التمييز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعها الى العادة وقال في الاول ان اطلاق
كلامهم بتقديم العمل بالتمييز يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا ووجه الفرق بين الصورتين ان العادة انما تقدم على التمييز عند التعارض ومع زيادة ايام
التمييز على العدد وانقطاعه على العاشر وعدم تجاوزه اذ هو الفرض لانه من شروط التمييز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا ات في
ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا ان مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما
سلف لكن المصنف قده في ية استقرب في ذاكرتهما مع زيادة التمييز على العشرة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى هذا يمكن اختصاص العدد في
المبني عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التمييز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عن قد
من تصريح الشيخ في ط والمصنف قده في كره ونه وان ما نسبه اليهم في مسئلة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا
به هذا في مسئلة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عموم ما ان المستحاضة في الحايض والنفساء تقعد عدد ايامها ما في المرسلة الطويلة
من قوله ع ارايت لو كانت عادتها اقل من سبع لم يامرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حايض وانها لو كانت لذلك لم يامرها بالصلوة وهي حايض واما
ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع الى التمييز فان اتحد اول زمان التمييز والوقت فتجعله اول حيضها او اخره اخر التمييز عملا بعموم ما دل على اعتبار الاوصاف
ولو علمت اجمالا انقصان عددها المنسي عن مقدار التمييز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التمييز
لاطلاق ادلة الرجوع الى التمييز مع اعتقال العادة في مرسلة يونس مع ان الغالب عدم نسيانها نهارا سابقا لا تعلمها اجمالا بين عددين مضافا الى اطلاق ساير
ادلة التمييز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى صدق
معرفة ايام الاقراء المغنية عن النظر الى لون الدم فيما كان من العدد في الوقت المحفوظ وان لم يتحد اول زمان التمييز والوقت وتخالفا فان كان بينهما اقل الطهر
فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تحيض لكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله ع اذا رايت الدم في ايام حيضها وتحيض بها ايضا لادلة ... ويحتمل
العمل بالتمييز لعموم ادلته ما لم يعلم العادة العددية تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت ما تعلم [وتعلمه] مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات واختاره ... في
[في] الوسط قال العلامة وهو عموم ... لوقتا انتهى **اقول** يكفي فيه عموم مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت
الصلوة الا ان الرجوع في تعيين اخر الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بعادة التمييز فلا بد اما من الرجوع الى الظن واما من الاحتياط والاول اقوى
ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالة ... وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض او التمييز كما
عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف ادلة الوقت وجهان الاتح اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التمييز انما يعتبر
اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا نعم لو احتمل دخول بعض ايام التمييز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التمييز الا انه لم
يصلح للحيضية ولو من حيث مخالفته للعادة فان فقدت العادة والتمييز رجعت المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من ابتدات بالحيض او ابتداها بان رات
الدم مرة او مرتين الى عادة اهلها على المشهور عن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم وزاده والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كرة نسبته الى علمائنا
وظ المحكي عن المدارك كصريح المحكي عن التنقيح عدم الخلاف فيه وكانهم لم يعتدوا بما تقدم من الغنية في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتماد بما عن ... المص
قده من التردد في هذا الحكم واحتمال ارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل النص المجمع عليه كما عن ... وهي مضمرة
سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات
فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ويؤيدها روايتا زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم
تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض النساء لحصول العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض او من اخباره بعادة الكل او محمول على صورة تعذر الرجوع
الى غيرها ويمكن ابقاؤه بتاييده برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او
خالتها واستظهرت بثلثي ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التمييز بستة او سبعة
في كل شهر ولكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظاهر من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر
والمصنف قده في غير المنتهى والتهذيب والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل
بل ظاهر جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى تخصيص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها
بها هذا المعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع ان عنوان الكلام من ابتدات في الحيض وظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق
في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان مراده بالمبتدئة المعنى الاخص كما تقدم بل هو ظ
لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ط والوسيلة والسرائر وغيرها شمول المبتدئة لمن لم تستقر

لما عادة من جهة حصر المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصر في اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد انجبارها بل لانها
ما لم يتبين بل لظهور الاتفاق من التذكرة واعتضادها برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المفروض من حيث كونها
لا تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب الرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام
والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وهي وان كان قبل انه لا اختلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في
كره مع صدق الامر بين الاجانب والاموات ولا بين المتشابهات لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في ذلك العموم وعن كتب الشهيد اعتبار اتحاد
البلد ولعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كره وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد فان
نفس قرب البلدان وكانه يغني في لهو الا المسافرة ولعل الوجه منع حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوض ذلك لتخصيص النص والفتوى ثم المحكي عن
المعتبر ونهاية الاحكام وجماعة من متاخري المتاخرين اشتراط اتفاق النساء صرح في محكي ية انهن لو كن عشرا فاتفق تسع رجعت الى الاقران وهو الظاهر
من حيث رجوعها مع اختلاف نسائها الى اقرانها او هو الظاهر من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع اقراء نسائها
وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة النقيض للفقرة الاولى دون الضد وان كان ظاهره ذلك الا انه قد تقرر
في العرف تبادر النقيض من الفقرة الثانية من الفقرتين المتقابلتين في مثل المقام ولو اغمض عن ذلك فكل منهما اشتمل على مناط وجودي لا بد من احرازه
في اثبات الحكم المذكور فيه فافهم لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المتفاهم عرفا للتعرف هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقين او مع العلم
بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا لعله يصير قرينة على ارادة
ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقين فلا اعتداد بظاهر الغلبة لانه داخل في قوله فان كن مختلفات الا ان يسلب الخلاف بحيث لا يضر بصدق عنوان العموم في
قوله اقراء نسائها خلافا للمحكي عن المهذب والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بانه مدرك الحكم ان كان
رواية سماعة فهي بمنطوقها صريحة في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان هو مقطوعة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة ايضا وهو حسن
الا ان يقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما ينبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من قارنها في السن وقت
الرجوع ويحتمل كفاية اخبار من هي اكبر حين كونها بسنها على المحكي عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتاخرين وان اختلفوا بين من قيد الاقران باهل
بلدها كالمبسوط وسلسلة وبين من اطلق كالمهذب والسرائر بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بخصوصه لا لان الا
الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة الها كلما كبرت نقصت حيضها الى ان ترتفع او
دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها او قراءة اقرانها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة
كالصدوق والسيد والشيخ في قديمه والحلبي وابن سعيد وانكرها آخرون كالمحقق في المعتبر والمص في هي والفاضل المقداد والمحقق الثاني في مع صد
وصاحب كشف وغيرهم وهو الاقوى لو لا ان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه ليس في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في الروض
فلا بد الرجوع فيه الى اللغة والعرف وعن الصحاح القرن مثلك في السن والظاهر تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال
كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد من ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان ظاهر جماعة منهم المص في محكي كره والشا
في الروض وكذلك ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث شاءت ولعله لان ظاهر الروايات لا يفيد ازيد
من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المتتبع مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل لا بد لا يتصف ايام دمائهن كما لو لم يتم الى شهر كامل والمسئلة
لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر وتتبع فان اختلفن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن
على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مخيرة كما عن الاقتصاد والتلخيص واختاره الوحيد في شرح المفاتيح وصهره السيد
الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ظ وسيلة نسبته الى رواية او في اول الشهر كما نسبه في محكي السرائر الى بعض اصحابنا لقول الص ع
في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن
لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلثة وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن كثر بل الحق عليها الدم على لون
فسنتها السبع والثلث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد
العادة والتميز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب في عدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله ع
في تلك الرواية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من
الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لعدول الامر بين التخيير والتعيين نعم يعارضه موثقتا
ابن بكير اوليهما في المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم

بعد ذلك

بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى
في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فيكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام
فعلت ما تفعل المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو
ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعل وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما
في المعارضة مقطوعة سماعة المتقدمة في عادة الاهل ولذا جمع المش بالتخيير بين المرسلة وبينها بناء على ان ظاهرها تحيضها بثلثة ايام من شهر وعشرة
من اخر وان اختلفوا بين من قسم العدد في المرسلة على النساء بحسب اختيارهن كما في هي وعن ير وبين من خيرهن مطلقا بين عددي المرسلة والموثقات اما بمعنى
تقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن ئ مدعيا عليه الوفاق ولعله لظاهر ذلك كما عن نع وظ كشف الرموز وير الاحكام والبيان ونسبه الى الاشهر الى
الروايات وكتب الشهيد والمحقق الثانيين وبين من اقتصر على السبعة مخيرا في العدد بين الاخيرين كما اختاره المص هنا وفي عد والتبصرة تبعا للموضع ط وكره
بل عن المفاتيح انه المش او بمعنى التقديم العشرة كما عن ير لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر و
هو ممنوع اذ لا يخفى ان مقطوعة سماعة ظاهرة كما اعترف به محشي الروضة وشارحها في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما عن الصدوق والسيد و
يؤيده رواية الخزاز عن الكاظم ع في المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين
الصلوتين بناء على ان المراد به لا يزيد التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولو لا منع ظهورهما في ذلك فلا اقل من احتمالهما له وللتخيير بين خصوص
الثلثة والعشرة اما دائما كما يظهر اختياره من شارح ضه مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما فهم المش على اختلاف
اقوالهم المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما تعيين العشرة في الشهر الاول والثلثة فيما في الشهور كما عن الاسكافي و
لو كان المراد بالعشرة فيهما عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم فبعد العولان وكيف كان فالروايات وان ادعي في محكي ئ كونها مجمعا
عليها الا انه لا دلالة فيها على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان تدل على التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة اعني السبعة معينا لتعين
فيها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل صريح المرسلة من غير شاهد عدا ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما
عرفت مع ان مورد الكل مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة بقسميها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد التسليم دلالتها الرجوع الى المرجحات
وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح لخبر العقبة في افتاء المراة لا المراة في تحيضها الا ان نقول في تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعد دون
التخيير في الافتاء فيستقيم ما ذكره الجماعة من تخيير المراة وبعضده مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من دلالتها عليه
بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة وستعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير المذكور كفت المقطوعة الجمع عليها كما عن تنه معارضة المرسلة
ولا القدح في ذلك احتمالها الا انها معلقة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في مذهب المحقق والاسكافي وح فالمتعين بعد فرض
عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا ينقدح قوة قول المحقق بعد ما اخترناه بل كونه
اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما من مذهب
المحقق والاسكافي يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما فهمه المش فينحصر التعارض بين المرسلة والمقطوعة
فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة في التخيير ثم قد تطرح المقطوعة لسندها او لاجمالها لا لانها رد ان ادعى في هم
ان الاصحاب تلقوها بالقبول لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها لعادة النسائية وتخير بين المرسلة والموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما في
لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي الثاني بالثلثة او على رواية الخزاز المتقدمة بدعوى ظهورهما في لزوم الثلثة الاول والعشرة في الشهر
الثاني نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في عكس ذلك لنسب القولين في محكي السرائر الى بعض اصحابنا وقد يعكس فيوخذ بالمرسلة وحدها
لرجحانها على ما عداها وح فاما ان يحكم بالتخيير بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يعين الستة لاحتمال كون الترديد من الراوي
فيقتصر على الاقل لانه المتيقن حكاه في السرائر عن بعض اخر وقد يطرح الروايات جميعا لضعفها وح فاما ان يوخذ بعمومات وجوب الاخذ بالتميز
لان الروايات المختصة لها معارضة بالموثقتين بناء على دلالتهما على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم
زيادة الحيض مضافا الى الاطلاق قوله ع ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى المكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر
مرة وخصوص قوله ع في مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في اقل الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسبه في هي الى
بعض اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة لانه اقل الطهر كما نسب الى بعض اخر وقد تقدم عن الغنية واما ان يرجع الى رواية ابي بصير و
يونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة والصوم كلما رات الدم وتصلي وتصوم كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما حكم
عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا تاما في المسئلة اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع الى شيء اخر فهذه عشرة

في المبتدئة بناء على قول الاسكافي لقول المحقق كلها ما نشأ من الاخذ بمجموع الاخبار او ببعضها او من طرحها لضعفها سندا او دلالة والافضل على
الاصل اذ ما عدا الامكان مطلقا او في كل شهر وقد عرفت ان الاقوى والاحوط هو الاخذ بالسبعة ويتلوه في القوة ما يظهر من شارح الصفر من التخيير بين
السبعة والثلثة والعشرة واحوط من ذلك التحيض بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ثم هل يتخير في العددين وصفه فيما شاء من
الشهر كما عن جماعة منهم المحقق والمصنف في غير كره والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه في اول الشهر كما عن كره
واختاره كاشف اللثام وبعض اخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله في ذيل مرسلة يونس
واختاره كاشف اللثام وبعض اخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله في ذيل مرسلة يونس
المقصرة المتقدمة في مسئلة التوالي على تقدير اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهورها في المعتادة وعلى
قوله فاذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام على انه اتفق كون حيضها خمسة فظهرت لا ان عادتها كانت خمسة هذا مع ان عليها ان تتحيض في اول
رؤية الدم الى ان يتجاوز العشرة فلا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد ذلك وقضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه قد لا
يتحيض في اول الرؤية عمدا او جهلا مع ان عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب الزامها بذلك واما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهره مخالف للمشهور
موافق لما اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرناه فيها في
مسئلة اقل الطهر فراجع واما المرسلة الطويلة وغيرها من روايات المسئلة ففي ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تاخير التطهر عن التحيض
او عطفه عليه ثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول ولم يثبت في المرسلة الا وجوب التحيض في كل شهر سبعة او ستة
ويصدق ذلك بتحيضه في الدور الاول لسبعة من اخر الشهر ثم اعتنائها بالطهر ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان
الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك للعرف ادنى تعبد بان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها
سبعة حيضا وثلثا وعشرين طهرا انظر الرواية بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وجزء
الاول ثم لا قائل بتعين الاخر ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب
تقديم العدد الماخوذ فلا اشكال في احتسابها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التميز وعادة الاهل بناء على الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز او تمكن من
الرجوع الى الاهل فهل لها البناء ليكشف ذلك عن كون التحيض في غير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ في المبسوط انه يجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتميز
الحاصل بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة
ثلثة عشر يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك من الحيضة الثانية
انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى بذلك لكن من حيث حكمه بالتميز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث اصل التميز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض
من العدد الذي مضى منه ما وجب الاحتياط بمجرد تجاوز الدم مع حضور وقت العبادة الواجبة والظ انه يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي هو
وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختار الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينت في بعض الزمان
فلها العدول لو علمت استمرارها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وهل للزوج الاعتراض عليها في اختيار
ام لا وجهان بل قولان اقواهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على وجه التشهي او غير فللبر
للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختار وعدمها ومن استصحب التخيير
الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق دليل التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا ويتعين عليها
الاحكام الى ان ينقطع الدم او تنتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات
مسوقة لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختار والعدول عنها هذا مع اختيارها للتحيض في زمان والشروع فيه
ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول منه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض في الزمان الحاضر
وانها لو اختارت لطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك الزمان فهي باقية على تخييرها في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فله
العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه المراة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقا او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم
فاذا تجاوز الدم العشرة وجب عليه في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على
التخيير في وضع الايام حيث شاءت وعدم اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول فح يتعين عليها تكميله من سابقه او من لاحقه
او منهما مع القطع بالاستمرار او مردده في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت على تكميله من سابقه اغتسلت بعد
انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعبدت فانه بوظائف المستحاضة ان استمر الدم ولها ان تبني على تكميلها السابق العدول عنه والبناء على
التكميل من اللاحق او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع قبله تعين الاكمال من السابق

ويحتمل كشف ذلك عن بطلان اختياره من اول الامر ولو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من الايام
او الباقي منها ولو عينت لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض على الوجه المقرر في
سابقه وهكذا اليوم الاخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح كركي
في الجامع قصدا ان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في حواشيه وجزم في الرياض لعموم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين
الصادق من دون الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار الحيض هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم
اقف على مصرح لشيء من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدورة الاولى او الاقوى العدم اذا جعلنا التخيير واقعيا بان صرفنا الاخبار عن
الى التخيير جمعا بينها دون المطوحة المتقدمة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى الاختصاص لان التخيير ح بين الخبرين و
لا ريب ان مدلول كل واحد هو الاستمرار على العدد الذي تضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم منه التخيير بين الفعل والترك كما زعمه المصنف في وجه
حيث قال بان اختلاف العدد في الروايات مبني على رد المراة الى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه
والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا غيره على ما يظهر من محكي المعتبر بضعفه واضح لا
لما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في تخيير المسافر بين القصر والاتمام وكانهما قصدا دفع الاشكال من جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو خلاف صريح
كلام المصنف في بيان الاشكال بل لانتقاضه بايام الاستظهار وحله ان التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن
واقع نظير تخيير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ودعوى ان اختيار التحيض
فيما نحن فيه لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سببا لحكم شرعي فلا يحصل التخيير الا بين التحيض والعدم الا التخيير بين فعل العبادة وتركها مردودة بنظير ذلك في الاستظهار لا يجوزه ولذا جعل هذا
من شواهد وجوب الاستظهار مدفوعة بان هذا نشأ في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضية اليوم السابع وطهريته
في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كذلك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المراة بذلك تخيرت في البناء على احد
شاءت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته
ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار وما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما في مع صد دون ما ذكرنا من الامثلة تبعا
لكاشف اللثام لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم وعدمه
ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا
يبلغ اقل الطهر بين دم يبلغ اقل الحيض كما لو رات ثلثة او اربعة دما وثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي
بصير المتقدمتين فالظ خروج هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تتحيض ببعض الدماء وتكمله لو نقص
عن العدد الماموره باخذه بالبياض المتقدم عليه او المتاخر عنه او كليهما مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع
الى اقل الحيض مخيرة في جعله اي دم شاءت لعدم المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي
بصير ويونس فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المراة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تتحيض به بعد مضيهما فحكم المستحاضة
وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسئلة الا ان ظ كشف اللثام حيث عمم في جملة الاقوال الرجوع المبتدئة والمضطربة لاعم من ان يستمر بها الدم
او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الموثقات المتقدمة
الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات فيحقها لا يخلو عن قوة واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي الناسية لعادتها فلا تخلو اما
ان تكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت في نفسها او حيرت الفقيه في امرها والاولى اولى واما ان تكون
ناسية للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة في وجوب اخذها بمرسلة يونس بل هذا هو المنقول
من موردها فقد عرفت ان الاحوط بل الاقوى اقتصارها من تلك الرواية على السبع فتعينها هو الاقوى فاما المحكي عن ية والجمل والعقود والاصباح
والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح والرياض وعن ية دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن بعض نسخ المبسوط ان ذلك
في الناسية لايامها او لوقتها فلا يشمل المتحيرة خلافا للمص هنا وفي عد والتبصرة بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المشهور كما عن شرح المفاتيح فتحيضها
بالسبعة او الثلثة من شهر والعشرة من اخر جمعا بين مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على الستة على وجه التخيير به النفس ويبن ما
تقدم في المبتدئة من موثقتي ابن بكير وقد عرفت عدم دلالتها في موردها على الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر فضلا عن التخيير بين ذلك وبين
مضمون المرسلة فكيف بتعديهما من موردها الى المتحيرة الا ان يوجه بما يستفاد من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع

الى السبع فاذا احمل السبع فيها على التخيير بينها وبين الثالث والعشرة بقي الثاني الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدئة فالاشكال منحصر فيما تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما لمرسلة يونس خصوصا بعد اعتضادها بالاحتياط اللازم عند دوران الامر بين التخيير والتعيين وهنا اقوال اخر تبلغ خمسة عشر كلها ناشئة عن الاجتهاد في فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينها وبين موثقتي ابن بكير كما عن مع ويه الاحكام وكشف الرموز وكتب الشهيد والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات وعن السرائر ان هذا هو المعروف من المذهب لعله للتصريح بالستة في مرسلة يونس واصالة عدم كون الترديد من الراوي ويضعفه ما تقدم في المبتدئة ومنها تعين الستة لاعتقاد غلبتها بحسب ما يتوقع كما عن المنتهى حيث قال الاشبه انها الى اجتهادها وليها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض وهو مفتوح وقد تقدم في المبتدئة ان وجهه اما استظهار ذلك من الروايات واما الفرار عن بعد لزوم التخيير بين فعل الواجب وتركه ومنها تخييرها بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين او سراية حكمهما الى المضطربة او ترجيحا للمرسلة عليهما عزاه في هي كما عن السرائر الى بعض اصحابنا ومنها تحيضها بثلثة او سبعة بتخييرها بين المرسلة وتعيين السبع بينها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم من ظهورهما في ذلك بعد تسرية حكم المبتدئة الى المضطربة لشهادة اتحاد حكمهما في التمييز كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت حكي في هي هذا عن المعتبر معللا له بالعمل بالرواية والتيقن ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها بالستة لطرح الموثقتين والعمل بالمرسلة على الوجه المتقدم في المبتدئة حكاه في هي كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الموجز ثبوت ذلك فيما عدا الشهر الاول وانه تتحيض فيها بثلثة في الاول وعشرة في الثاني ومنها عكس ذلك حكاهما في هي كما عن السرائر لكن الموجود في محكي ئر ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى الاخص وفي هي ذكرها فيها وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال في كل من المبتدئة والمضطربة ستة اقوال مع ان في هي لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاخص ولعل وجه الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين ووجه الثاني تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة طرحا للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وتسرية حكم المبتدئة الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في هي لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة ما دل من الاخبار المعتضدة بالغلبة على ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المتقدمة واجراء قاعدة الامكان بعد الامكان وهو ظ المعتبر والمحكي عن موضع من ط وعن كشف الرموز واستبعاد ذلك ومنها تحيضها كلما رأت الدم وتعبدها كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن ئر وموضع من ط وكشف الرموز وليس في هذا القول تعرض لصورة استمرار الدم وكان وجهه امكان حيضية كل دم بلصا له عدم غيره بعد الانقطاع والاوامر بنا الى ابي بصير ويونس وعند ثان لهذا الحكم بما بينها وبين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط وجمعها بين وظيفتي الحائض والمستحاضة كما عن الى اسوء الاحتمالات كما عن ط واحد وجهي والمراد به فرضها كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فتخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة ويمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات ولا يقصد التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا عن احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا كما سنشير اليه انشاء الله تعالى ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط بتحمل مثله عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقتضي تعبدا بعد انقضاء شهر بقضاء منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضا فهذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان الحيض حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطي مطلقا من باب المقدمة وانت اذا تأملت ما سيجيء مما ذكروه في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان مقتضاه الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة الباري مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظ من هي حيث نسبه الى الشافعي طرحا للمرسلة المعول بها بين الاصحاب كما قيل المنقضية لسواه مكثرة على صحتها وصدقها ومضمونها ثم انه ذكر جماعة تبعا للشهيد في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج والمالك من الوطي وامتناعها عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليهما الامتناع لم يجب عليها المنع لان

منها

منها بدوران بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطئ فلا كفارة كما في تذكرة وفي كشف اللثام لاصالة البراءة ولان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتيب جميع احكام الحرام عليه كما لو ارتكب احد الانائين المشتبهين بالخمر فانه وان ارتكب حراما الا انه لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها في تمام الشهر كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض ووسطه واخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل طهرا مطلقا او بخصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها طهرا وجواز تلفيق السادات فلا كفارة لاحتمال وقوع الوطي كله في زمان الطهر على هذا القول الثاني عدم طلاقها مطلقا كما عن ط ولكن في تذكرة لو قيل ان الطلاق يحصل اول يوم والحادي عشر امكن وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد الثاني الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي هي يعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر والظ حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول ان كان طهرا فهو وان كان حيضا امتنع ثبوت الحيض في تاليه من اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها اول جزء بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لانه ان طلقها فيه قبل ان ينقضي العشرة او بعد ان ينقضي بازيد من لحظة امكن وقوع الطلاق في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم واخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه وكلام التذكرة مبنيا على وحدة الحيض في كل شهر فيستقيم ما ذكره وما تقدم عن المنتهى والنهاية مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت امتناعها كما تقدم الثالث ذكر المص وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا يكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض بالصبر الى اليأس او استقامة الحيض للحرج بل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المص في يه احتمال الحاقها بالمسترابة الرابع ان لا يراجعها الا بعد ستة وعشرين كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا بعد تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها في ايام يجزيها ضدها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير كما في كشف اللثام وعن النهاية وفي النفقة اشكال كما عن يه الاحكام من الاستصحاب ومن انقطاع علقة الزوجية شرعا واصالة البراءة لتجدد وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام والخامس والسادس تركها لقراءة العزائم واللبث في المساجد وعن يه تجويز الطواف وصرح في هي بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوات المفروضة واما النوافل فعن يه ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع تفاحش الحدث لان النوافل من مهمات الدين فلا منع عنها سواء الرواتب وغيرها وكذا الصوم المندوب والطواف انتهى **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يبعد تركها احتياطا لما سيجيء من عدم كون حرمة العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط لا التشريع ولذا لم يجد احد في كون فعل الفريضة احتياطا في حقها ولو كانت حرمة الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب ومما ذكر يظهر الكلام في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها بعد اداء الفرائض قضاؤها ايضا حكم في تذكرة بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرة صح الاداء والا سقط القضاء ولان فيه حرجا عظيما ثم قال ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر وقبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المص في يه على ما حكي وذكر في مع صه في كيفية القضاء ومقدار المقضي كلاما جامعا كافيا لمؤنة الخوض في المسئلة فانه بعد حكايته وجوب القضاء عن المص ثمه قال وح فاما ان تصلي اول الوقت دائما او اخره دائما او تصلي اوله وقد تصلي اخره ففي الاول تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها فما عينه يقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان يطرأ الحيض في اول الظهر مثلا او العشاء فتفسد الصلوتان وينقطع في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤهما لفساد طهارتهما وكيف تدور فان صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا تقدم صحة الفرض الثاني لمصادفته غسل الظهر فالاولى لا مكان في تقضي سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يوم اثنتان وواحدة من اخر ولو كانت تصلي اول الوقت دائما وجب قضاء مشتبهتين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما دون ما زاد اذ لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لما وجب لانها لم تدرك من الوقت ما تسعها ولو كانت تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اولها فتفسد ان ويجب التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسد ايضا والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال في بعض حواشي الكتاب ما صورته ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر فلو جاز ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد يجب قضاؤها لادراك قدر الطهارة وركعة ولا يقال يقدر وقوع الثانية حيث ينتهي الضيق فلا يجب الاولى لانا نقول هذا في الصبح اما الظهر فلان نهاية الضيق ان تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد بقي من الوقت مقدار الطهارة مرتين وخمس ركعات ويمكن الانقطاع في اثناء الغسل فيفسد ويجب قضاء الفريضة المؤداة به وفيهما ما لفظه او تقول ان صلت دائما اول الوقت او اخره فقضت

بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت تصلي اول الزيارة واخرة اخرى فتقضي بعد احد عشر صلوتين مشتبهتين قلت قد تبينا وجوب صلوتين في الفرض الاول
لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان فيجب تداركهما وتبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طرو الحيض في الفريضة الاولى وانقطاعه
في الغسل للظهر بها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طروه في الفريضة الاولى فتفسد الفريضتان ويجب قضاؤهما لادراك
الطهارة وفعلهما من اول الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلهما لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العلامة
من اختصاص كل صلوة بوقت لا ابتداركها ما بين الاخرى انتهى كلامه في مقامه الثامن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل وقت فلا تجمع
بين صلوتين بغسل لاحتمال انقطاعه بينهما ثم ان كانت كثيرة الدم اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على التداخل الا ان الشهيد
في البيان جزم بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل لان استمرار الحدث يمنع عن التداخل ومال اليه مع تصديق الاقوى خلافه وفي الروض وح
فيجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال والدعلى التداخل خمسة وجزم كاشف اللثام بوجوب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة
الى الصلوة بعده تحرزا عن مفاجآت الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال انقطاعه لا ينكر واحتمال تاخره لا يدفع التاسع صوم شهر رمضان كله
لان كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة العاشر قضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء عشرة
ايام كما عن الشيخ لا اصالة عدم التشطير لان الكلام بعد فرض عدم الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط بل الظهور والايام في تحديد الحيض في غير
الملفق ام بقضاء احد عشر لاحتمال حصول الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على اختصاص فضل اليوم في احد الطرفين يوما مع ظهور
الايام في اقل الحيض واكثره في الكاملة وقد سمعت دعوى الاجماع من الجامع على انها لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله مع ما عرفت من امكان
منع امتناع تجاوز الحيض عن العشرة بقليل بل صرح كاشف الغطاء بان الممتنع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان فالاقوى سيما في مقام الاحتياط
قضاء احد عشر كما اختاره المصرح به تبعا للمعتبر الثاني الشيخ ابي علي ولد الشيخ قدس سرهما هذا كله اذا علمت المرأة انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة
والا فاللازم عليها قضاء عشرين او احد وعشرين على القولين في التشطير وعدمه فهذه هي الامور التي يجب على المتحيرة **بقي الكلام** في انه لا ينبغي الاشكال
في جواز ان لها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة فيها او في غيرها من الايام المعلومة من عدم حرمة العبادة عليها اذ انا نعم لا بد من تكرر الفائتة
على وجه يحصل العلم لها بوقوعه في وقت الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت بان حيضها في الشهر مرة
فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما اربعة عشر ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى اخر الشهر وان لم يعلم ذلك واحتملت
تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ تصوم اول اليوم وحادي عشر اذ لا يمكن اجتماعهما وعلى التشطير فلا يكتفي بذلك لاحتمال ابتداء الحيض في اثناء
الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكتفي بزيادة الثاني عشر اذ لا يرتفع الاحتمال بها بل لا بد من اضافة الثاني الى الرابع فتصوم اربعة ايام الاول
والثاني والحادي عشر والثاني عشر لان الحيض ان ابتدا في الاول وانتهى الحادي عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول وان انتهى في الاول صح الثاني
او في الثاني صح الحادي عشر وفي كره وعدا انها تصوم الاول والثاني عشر ويوم اخر بعد الثاني وقبل الحادي عشر واجزاء هذا المقدار واضح بادنى تامل
ثم ان الطريق الثاني وان كان اقل كلفة من الاول الا ان الاول اتم نفعا اذ يمكن مراعاته في قضاء ازيد من يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق
الثاني والضابطة فيه على ما في مع صدا انه اذا ارادت قضاء يومين او اكثر الى التسعة كررت المقضي مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة
الاولى وصام بين المرتين يومين متواليين او متفرقين متصلين بالمرتين او منفصلين او متصلا باحديهما فاذا ارادت قضاء يومين صامت ستة
ايام الاول والثاني ثم يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة ايام زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر
ولو ارادت قضاء اربعة زادت قبل الثلثة الاولى رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين
ثم تسعة اخرى اولها من ثاني عشر الاول الى العشرين فكلما ستدبوم من ايام المرة الاولى صح بدله من الثانية وانما احتيج الى اليومين المتوسطين
لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم الاخير من المرة الاولى كالخامس ويعود في نظيره من الثانية وهي الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا
الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء الصلوات والطواف فقضيها ما ذكر من الضابطة فتدبر ولو ذكرت المضطربة الوقت في الجملة
دون العدد فلا يخلو اما ان تذكر اوله او اخره او وسطه الحقيقي او غير الحقيقي او شيئا منه في الجملة فان ذكرت اوله اكملته ثلثة اعني الثلثة المتيقنة
ويبقى سبعة مشكوكة في وجوب الاحتياط فيها بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما عن ط
والجامع ويع والمصنف في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد في كرى وس او وجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن موضع من ط وسيلة والمعتبر
والبيان ويحتمله الذكرى ومستحسن المص او ارجاعها الى الروايات اما باخذ خصوص السبعة كما عن ف مدعيا عليه الوفاق واما على التخيير بينها وبين
الستة والثلثة من شهر والعشرة من شهر كما عن الشهيد تبعا للمحقق في المنتهى واختاره الوحيد في شرح المفاتيح والسيد في الرياض اقوال اقواها
الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب

في مثلها ولذا لم يقل احد بما يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد الا ان يقال بتنقيح المناط وان الذي
في الروايات عدد غالبي النساء جعلها الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بعددها الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول مرسلة الماضي فيه لما نحن فيه
في قوله وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد
ولا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت وح فقوله ع فيها بعد وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون
واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دال على ان ناسية العدد مع عدم التميز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخلو عن قوة في خصوص السبعة كما
تقدم عن ف مدعيا عليه الوفاق ولكن في النسبة كما تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان
المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة فالتسبع بها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات باسرها غير جارية فيما لو علم اجمالا زيادة العدد
المنفي عن الروايات او نقصانه عنها وبما ذكرنا يظهر الكلام في سائر افراد هذا القسم مثلا لو ذكرت اخره فهو نهاية فتجعل الثلثة حيضا والكلام
في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان مختار المص قدس سره هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان الزائد على الثلثة في الصورتين ما تعمله
المستحاضة بل وتزيد بما تتركه الحائض وان لم يذكره المص ولا شيخه في المعتبر الا ان المصرح به في محكي الجامع انه لا يطأها الزوج ولا يطلقها وقد صرح
في الروض تبعا للجامع المقاصد بلزوم التروك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه وهو في الصورة الاولى بعد انتهاء
الثلثة وحضور وقت العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخيرا لاغتسال الى اخر الوقت وهو ان يبقى مقدار الطهارة مرتين وخمس ركعات
لاحتمال انقطاعه واحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل العبادة وان كان قائما هنا الا انه لا مفر منه ولذا قيل بوجوب قضاء غسل ذات
كما تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمال الاقصى بقدر الامكان وما لا يمكن احرازه يسقط التكليف به ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم لاحتمال
الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبله لصحة الغسل على التقديرين نعم يحتمل انقطاعه في اثناء الغسل الثاني للصلوة الاخيرة ويجب عليها
خمسة اغسال للصلوات الخمس وفي تداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض لعموم نصوص التداخل
او عدمه كما في البيان مستدلا بان استمرار الحدث يمنع عن التداخل قولان اقواهما الاول لعل ما قيل من منع استمرار الحدث من التداخل انما هو
لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية فتغتسل للانقطاع في اخره لكن يجمع في السبعة
السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت حذرا من تجدد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها
الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما اختارته منها متصلا بها ولو ذكرت وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم يكن وسطا حقيقيا ضمته
الى المذكور يومين واقتصرت على المجموع او ضمت اليه تمام ما تاخذه من الروايات من قبل او من بعد او بالتفريق والاحتياط بضم تمام العشرة من قبل
ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية من بعد وهكذا ولو ذكرت الوسط
الحقيقي اعني المحفوف بمتساويين فان كان يوما واحدا حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الاول وعلى القول الثالث اكملته بما يناسبه من الروايات
كالسبعة والثلثة فليس لها الاخذ بالستة ولا العشرة ولو اختارت الثلثة في شهر لها اخذ العشرة في اخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة ويحكم الفرض
فيما اخذ التسعة على الاشكال المتقدم في شمول روايات الثلثة والعشرة للناسية مطلقا مضافا الى العالمة بفضول عادتها عما تاخذه من الروايات وعلى
القول بالاحتياط تضيف الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد ويكفي بالستة للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتهما بيومين
او اكملتهما بما يناسبها من الروايات كالستة او العشرة ولو اختارت العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فتحيض
اربعة ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فتقتصر على الخمسة او تاخذه من الروايات السبعة لعلمها بعدم كونها ستة ويزاد بها على الثلثة ونقصانها عن
العشرة ومن على ذلك ما لو ذكرت بوسط ما زاد على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان تعلم بحيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه او مع ثالثه
وهكذا الى تاسعه ولا يدري ان المعلوم اول الحيض او اخره فهو الحيض المتيقن فعلى الروايات تكمله باحديها ان قصر عنها قبله او بعده او بالتفريق
وان ساوى احدها او زاد اقتصرت عليه وعلى الاحتياط تكمله عشرة وتجعله نهاية عشرة وصرح في الروض هنا وفيما لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على
الاحتياط تكمل ما تحققته عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق الاحتياط الا باتمام العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان نعم
صدق هذا القسم ذات الخلطة العدد كاملا احتمل تسع صور كما عرفت وان لحظ فيه الكسر لم يتناه ويقتضي ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة
صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر ولو ذكرت المضطربة الفائدة للتميز العدد خاصة فان علمت وقت
طرو الدم عليها رجعت الى عادتها بتجاوز العشرة نص عليه في جامع المقاصد حيث قال وموضع الخلاف الا في ما اذا لم تعلم وقت طرو الدم عليها بان
عرض لها جنون ونحوه فان علمته رجعت بتجاوز العشرة الى عدد العادة فان استمر الى الشهر الثاني فهو محل الخلاف انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاخذ بالعادة
في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد التحيض بمقدار العادة ولا سقطها ثم انها ان لم تعرف قدر الدور

الذي تبين العدد كما لو قالت تحيضي خمسة او سبعة ولا ادري في كم اضللتها او عرفت قدر الدور ولم تعرف ابتدائه كما لو قالت دوري ثلثون لكن لا اعرف ابتدائه او عرفت ابتدائه ولا تعرف مقداره كما لو قالت دوري مبتدء يوم كذا ولا اعرف مدده فلا فرق بينها وبين المتحيرة الراجعة الى الروايات الا من حيث نقصان العدد المحفوظ وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المص في يه والشارح في ض و وجهه واضح فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما لو قالت تحيضي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول او الاخر مثلا فقد العلم من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر وما بعده يحتملهما والانقطاع الى اخر ما اضل فيه العدد فان اوجبنا عليه الاحتياط كما هو ظ الكتاب تبعا للمعتبر وعملت في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتركت ما تتركه الحائض وقد عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط لعدم الدليل عليه بل الدليل من الاصل والمعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه الحرج كما عرفت ووجهه لذا اختار الاكثر عدم وجوب ذلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا تحيض مقدار العادة مخيرة في وضعه حيثما شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل الظن بوضعها من الدور كما عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه حيثما شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل الظن بوضعها من الدور كما عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه في اول الدور كما في كشف اللثام وخيرها او سابقها لما تقدم من وجوب العمل بمطلق الظن في كل مقام لم يجب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المص تنبه في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ومما يشير اليه في المقام قوله ع في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والروايات وان وردت في التميز بالصفات الغالبة الا انها لا تخ عن اشعار بدلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الا ان يقال ان هذا كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص الامرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من لم تستقر لها عادة ومتبرة الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر انه لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة وعدمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم تخصيصه بالعادة المعلومة وقتا ومنه يظهر صحة الاستدلال بما دل على رجوع المبتدئة الى عادة نسائها فان الظ ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في الاخذ بالعادة والتميز والروايات فينتفي الاحتياط وانما عادة الاهل فهي قائمة مقام العادة ومضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة تشكيك قطعا لكن لا يحرم اعانة الظن بما لا ينبغي تركه واحوط منه الاحتياط المطلق الذي تعرض المص لبعض جهاته بقوله ولتغتسل في كل وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة مع يوم زائد لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين الوظيفتين عند الشيخ والتخيير المطلق عند الاكثر انما يتم ان نقص العدد عن نصف الزمان الذي ضل فيه العدد كالسبعة او العشرة في شهر او ساواه كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر ولو زاد العدد عنه اي عن النصف فالزائد وضعفه اي مثله حيض من وسط الزمان كالخامس والسادس لو كان العدد الضال ستة في العشرة الاولى لاندراجهما في الحيض قطعا على كل تقدير فيبقى لها من العدد اربعة متقدمة او اربعة متاخرة فهي مخيرة عند الاكثر في ضم المتقدم او المتاخر الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزائد نصف يوم فهو مع ضعفه حيض بيقين فالخامس حيض ولو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف الدور بيومين وهذه قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المعروفة بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها جماعة تبعا للشيخ في ط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد ضلت العشرة في عشرين يوما الا لحظتين وهي ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين اللحظة من اول الليلة الحادي والعشرين واللحظة من اخر الشهر فتزيد العادة على ما اضلت فيه بلحظة فاللحظتان متيقنتان ويضم اليهما مكمل العادة من اي الطرفين شاءت على المش وتحتاط فيهما على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع فيما بعد اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ان العشرة كنت امزج لحظة من اخر الشهر باخر يوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين والستة الاخيرة منها بيقين فقد ضلت العشرة فيما يزيد على ضعفه بيوم اعني الثامنة عشر فينضم الى اليومين ما يكملهما مما شاءت من المتقدم او المتاخر او تحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك برد ما يرد عليك الى ما ذكرنا من القاعدة ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية فلا بد بينهما من الطهر بفضلة العادة ما علا ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر اذ الحيض الاول لا يتاخر عن الخامس ولا الحيض الثاني عن الثالث والعشرين والمتيقن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن الثانية من الثالث والعشرين الى السادس والعشرين وكل دم يمكن شرعا اي لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المش بين الاصحاب بل في مع صد وشرح صه انه مذكور في كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه وعن المعتبر وهي

الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان لم تكن بصفة دم الحيض وفي نهاية المص مدة كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا انتهى وقد استدل الاعلى في لك بدعوى الاجماع بانه دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا فوجب ان يكون حيضا وظاهر ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قوله ع نه والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى ظهور الاتفاق المعتضد بنقل الاجماعات على ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والمخلوق فيهن للحكمة المتقدمة ولان الاصل عدم الافة الموجبة للاستحاضة او القرحة او نحوهما وبالاخبار المذكورة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة المحكي المسلك بها هذه القاعدة في المبسوط والسرائر التي لا يستدل فيها باخبار الاحاد وهي قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على التفسير المتقدم وما تقدم من روايتي يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلثة او اربعة وترى الطهر ثلثة او اربعة الى شهر ومثل ما تقدم من روايتي ابن مسلم ورواية البصري الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية ونحوه ما ورد من تحيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع ولا ينافي ذلك عكس القول بها في مدة النفاس لان نافيها لا ينافي الاستدلال بها وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما سياتي من الحكم بالحيضية في المشتبه بالانتفاض عند وجود الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبه بالقرحة عند خروج الدم من الايسر في هذه المواضع بالحيضية بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والتحقيق ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كاصالة الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم ما عداه لان الغلبة بحيث تفيد الظن ممنوعة مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالة عدم ما عدا الحيض لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض تنفيه واما المرسلة فالظ منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن المبسوط ان في الكافي قوله ع كل ما تراه المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله ع السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط كانه معنى ماخوذ من هاتين الروايتين لعل الذي بنى على ما استظهره لكن الشارح في الروض استظهر ما استظهره في المبسوط كما تقدم عنه فراجع واما اخبار افطار الصائمة برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان الطلاق ووجوب الافطار في اي وقت رات دم الحيض لا الطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما في المعتبر الدم المعهود كان رؤية الدم يراد بها خروجه عن الموضع المعهود لا مطلق رؤيته ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما دل على تميز الحيض عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فمورده ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين ولا شبهة في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كروايات تقدم العادة وحيض الحبلى ففيه ان الظ ان لفظ ربما للتكثير جيء به لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريبا من وقتها واما رواية يونس فقد تقدم في اقل الطهر وجوب تاويلها واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فالانصاف انها مسوقة لبيان ان الدم المفروض عن حيضتين وحيضة تامة قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان حصل بعدها فهو من حيضة مستقبلة مع ان الظ اختصاص موردها قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق الحيض ومنه يظهر اختصاص اجماعي المعتبر وهي من المطلب ايضا الا ان يستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة وكونها من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات ولولاها لاشكل الحكم كما اعترف به شارح الروضة تبعا للجامع صد فلو قطع النظر عن الاجماعات كان الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا لغير مورد التميز وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلا بد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم معاقد الاجماع **فنقول** الظ ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان بمعنى عدم الوقوع بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لانه الظ من لفظ الامكان دون الاحتمال وكان بمعنى عدم وجود المانع في نفسه من المحتمل والمتردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يبقى فيه شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات كيف ولو ثبت ذلك كان الحيضية

واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض فتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع كالصغر والياس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن موانعه المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشروط لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم والمراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع وانتفاء جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلا بد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض الا ناشيا عن خصوصيات وعلائم ما نعة للحيض ولا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح فمجرد عدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية فالمتحصل من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا لا يخ عن احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى او الممسوح المشكوك في انوثيتهما وكما لو خرج وتردد زمانا خروجه بين ما قبل التسع وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في مشخصات حيضية الحيض المختلفة باختلاف احاد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر الدم في ثلثة ايام بحيث يعلم باجتماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال الحيضية في مقابل نفيها لا الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فالاقوى فيه اجراء اصالة عدم الحيض السليمة عن اصالة عدم الامر او غلبة الحيض كما عرفت لا دليل على اجراء القاعدة المذكورة فيه لا من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع فلان كثيرا ممن نقلته كالمحقق وغيرهما اعترفوا بعدم تحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظاهر وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ الامكان في مقام التردد والاحتمال الا ان المراد به الامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا اعتبر في الامكان تحقق شرائط الحيض المحضة ومنه امكان ان يكون الدم حيضا بحسب حال المرأة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على عشرة وداما كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي والتميز وعلة كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك الحكم به انما يعتبر الامكان بعد استقراره فما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وقريب منه ما في جامع المقاصد وقال جمال الدين الخونساري في حاشية الروضة بعد نقل قول الشارح بعد الامكان الى اخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال الضعيف بما ذكره ولو حمل على الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ما له الى الامكان بل هو بعد استقراره النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وظ عبارة الروضة وان كان يعطي ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظ ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في شرح صه ان كلما امكن شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفة الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منه اتفاقهم عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولذا اختص معقد اجماع المعتبر وهو المنتهى بما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ثم استدل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل الثلثة نعم قد استدل المص في لعة ولم ينقل المحقق في كتبه بحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة نعم قد استدل المص في لف وغيره بهذه القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن مشكله هذا بعدم استقرار الامكان قبل الثلثة بمجرد الرؤية لكن تمسكه بذلك لشيء لا يدل على ارتضائه بالتمسك كما لا يخفى على العارف بطريقته في كتبه الاستدلالية ولذا اخر التمسك بها عن الاخبار وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني من الشك فالظاهر وجريانها عند ورود القاعدة لان الظ من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة ما صدر من الشارع وانعقاد الشرائط والموانع الواقعية والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في هذا المقام فاذا شككنا في ان تفرق ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي متفرقا بانه مما لا يمتنع في حكم الشارع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه عنده من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان هناك اطلاق ينفع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك المثبت به ولا يبقى ح حكم الاصل ولذا ترى القائلين بعدم اعتبار التوالي تمسكوا باطلاق اخبار كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين للتوالي هم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم الثالث وعلى اي تقدير فهذه القاعدة

مبنية اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا ثبت من الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز عن ايام العادة الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض وان اجتمع سائر شرائطه فابلية الحيض فهذا الدليل يخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر والياس ونحوهما ولذا جعل هذا الفرض في مع صد وغيره مثالا لعدم استقرار الامكان كدم المبتدئة قبل الثلثة فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة وقد استثني منها مواضع كالمثال المعروض وما اشبهه واسد من ذلك جعل دم الخنثى والممسوح وما اشك فخروجه عن الرحم او من الخارج من مستثنيات هذه القاعدة ولعله مبني على جعل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء والتخصيص الخروج الموضوعي المعبر عنه بالتخصيص وجب التزام دخول ما ينقطع على الاقل والخارج من اليائسة والصغيرة وغير ذلك من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فالمحصل ان المتيقن من معاقد الاجماعات فيه مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها مضافا الى ما ذكر باستقرار سيرة المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دما اخر بل على ذلك بناء العرف فالمتبدئة كما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع من الفاظه التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديق ما علم ارادته من الفاظ الشارع اذا لم ينصب معرفا خاصا لمعرفة تلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد وغذائه فميزان الخارج هو من ذلك الدم او من دم اخر اما من ضابط مميز له عن غيره واما من ايكال ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا بيان ما قرر من شروط الحيض وموانعه عن عدم كون بعض الدماء حيضا كالخارج من الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو الحيض فعلم من اقتضاء على ذلك احالة المكلف على ما يرى العرف على كون ذلك الدم وقد عرفت بناءهم على اصالة الحيض في الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جريان هذا الوجه في القسم الثاني ايضا من اقسام الشك في حيضية الدم اعني ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل بان يقال بعد بناء العرف على كون الخارج الغير المتوالي او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل الينا من الشارع ما يفصل تحديد كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله لا يخ عن نظر بناء على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض ومع عدمها لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سالهن عن علامات الحيض ويبادر من ذلك ان المرأة في رواية حفص بن البختري بعد ما سمع من الامام عليه السلام صفات الحيض قالت والله لو كان امرأة ما زاد على هذا او قول المرأة الاخرى في رواية اسحق بن جرير بعد ما سمع قول الامام عم ان دم الحيض ليس به خفاء هو حار تجد له حرقة قالت لو لا انها الزينة كانت امرأة ومن ذلك يظهر وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا ينبغي ما يدل على قاعدة الامكان في فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات وبعض الاخبار المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع انه لو سلم عدم الانصراف فيها كانت هي والاجماعات المنقولة معارضة او موهونة بالاخبار الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة في المسئلة عند تعرض المص لتحديد الحيض وكالدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله عم في رواية ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل بين كونه عبيطا وعدمه ونحو ذلك ومع التعارض والتساقط فالمرجع الى مقتضى الحكم الظاهري لان اصالة عدم الحيض في بعض الصور غير ما اذا رأت الدم او لا معارض باصالة بقاء الحيض فيما اذا رأت الدم المشكوك بعد تحقق الحيض لعادة او غيرها والرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادة ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض من موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مناص من الرجوع الى ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله او بعضه منع صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه من جريان القاعدة في فاقد الصفات بعد ان استشكل شيخه الاردبيلي في مجمع الفائدة في الحكم لولا الاجماع وما اعتمدا عليه يندرج من اجرائها في جميع الاقسام الثلثة المتقدمة لكن الانصاف ان الخروج عما عليه الاصحاب مشكل والاخبار المتقدمة في صفات الحيض قد عرفت في اول الباب اختصاصها لا لبيانها على العدم عند العدم بصورة استمرار الدم المعتبر عنه عرفا وفي الاخبار بالاستحاضة وما ورد في الحامل من اعتبار الصفة فهو مسلم لما مر من انه لا تتحيض غير ذات العادة بمجرد الرؤية الا مع اتصاف الدم بصفات الحيض بل يحتمل ان يكون الحكم في الحامل كذلك ولو كانت معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومعناه انه لا يتحيض بها كما سيجيء والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا لخصوصية في الصفرة فتامل ومما يترتب على قاعدة الامكان انه لو رأت الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رأت اليوم العاشر خاصة كان العاشر ايضا حيضا بلا اشكال ظاهرا كما تقدم من رواية ابن مسلم عن صه وكذا لامكان كونه حيضا والاخبار به في الجملة مستفيضة منها ما تقدم في المبتدئة من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه بعدها فهو من الحيضة المستقبلة والحاقها كاطلاق معاقد الاجماع يشملها لو رأت المعتادة الدم بغير صفات الحيض في غير عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد بها ما

ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة بعد الاستظهار وقد عرفنا انه محل تامل هذا مضافا الى ما عرفت سابقا من الاجمال في المعتبرة وابن مسلم لترددهما
بين ارادة العشرة من مبدأ الحيض والعشرة من مبدأ الطهر الا ان يعين الاولى في الفقرة الاولى والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن
عشرة وامكان دفعه بمخالفته لما هو الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين او يراد بالعشرة في الفقرتين العشرة من مبدأ الحيض ويقيد الطلاق في الثانية بما اذا تخلل
بينهما اقل الطهر وقد جمع المصنف قده بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه وبالثانية لاعتبار العشرة في اقل الطهر وفيه ما لا يخفى وسيجيء توضيح المطلب
فيما وراء المعتادة بعد العادة في مسئلة الاستظهار ثم انه حيث عرفنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة في
فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان كل دمين مضا عدا في العشرة تخللهما نقاء حكم
في الاول بكونه حيضا فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينهما حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب براءة الرحم من الدم عند الانقطاع ظاهرا لدون العشرة على المشهور
بل الحكي عن جمع نسبته الى الاصحاب وعن ثوان الظ عدم الخلاف فيه لكن عن الاقتصاد التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب منه واستدل عليه
بالاخبار المستفيضة ففي صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل
وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل
قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي
قال قلت لابي عبد الله ع كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل رأس
الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها
الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فلم تطهر وان
لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال
وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض والانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب لكان استفادته من هذه الاخبار
مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوبه لذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل
بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان اصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها
مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظ ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بملاحظة الامر
فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالتفحص هو وجوب الفحص كما تقدم
في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص ثم ان الظ
من النصوص والفتاوى ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم فلو علم بقيه لولا حل عادة قطعية لم يجب كما لم يجب اذا علم بعدم الانقطاع
في الباطن وفي الاعتماد على العادة الظنية اشكال ثم ان وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا
يجب لا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء اذ
الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح
الغسل بلا اشكال اما لو قلنا بعدم جريان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه ثم
كان الاصل في المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك ويكفي ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا
على الاصل المذكور من دون استبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان
اصالة بقاء الحيض واصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني
وكيفية الاستبراء ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وط وئم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والظ انه المش عملا باطلاق
صحيحة ابن مسلم المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح لتقييدها لضعف سند بعضها ودلالة الاخر ومعارضة بعضها مع بعض مع ورود الصحيحة في
مقام البيان فيبعد ترك القيد الا ان العمل عليها احوط وبرجحها ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا ادخلت القطنة صبرت هنيئا
كما في الروض لكن النصوص وسائر الفتاوى خال عن ذلك ولعله المتعارف عند النساء في مقام الاستعلام فلا يبعد دعوى انفهامه عن الاطلاقات
ثم تنظر فان خرجت القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق فيما يجده في العشرة فطاهر يجب عليها الغسل عند وجوب
مشروطه ولا يجب عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما بعد بلا خلاف ظاهرا الا عن المصنف قده في لف على ما نسب اليه الشهيد ولكن المصرح
به في كشف اللثام انه توهم وسيجيء كلام لف ولا اصالة عدمه ولا يجري هنا اصالة بقاء الحيض وان قلنا بجريانها في التدريجيات نعم لو تيقن العود
لعادة قطعية لم ينفع الاستبراء ولو ظنت العود لعادة او نحوها ما لا قوي الحاقه بالشك والمحكي عن سرا الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم

الحرج لو وجب الغسل والعبادة بمجرد احتمال العود ولو قلنا ويمكن الفرق بين الظن الحاصل من العادة وغيره كما يظهر من صاحبي المدارك والذخيرة وجزم به
جماعة ممن تأخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وعلله اكثرهم بلزوم الحرج ويمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني وعموم ادلة ترك العبادة ايام اقرائها
على ما هو المنساق منها عرفا والا تخرج القطنة نقية من الدم اي لون كان فصبرت المعتادة بعدد دون العشرة عن العبادة مدة تعرف معتبرة كما يظهر من اطلاق
الاستظهار في بعض الاخبار ويوما واحدا كما في بعض اخر ولم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث ولم نعثر له على قائل عدا المصنف قده ايضا او ثلثة كما عن الصدوق
او مخيرا بين الاولين كما عن جملة من الكتب بل عن المش لروايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما
في عدة روايات او ثلثي ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته ومحكي الاتفاق عليه مستفيضا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة
ومنها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت ورواية يونس بن يعقوب عن ابي
عبد الله ع تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي ورواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام
حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها
ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصدر مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى
الدم فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن ذيلها كما سيجيء ظاهر في عدم
الاستظهار ورواية زرارة ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء
يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة
تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين
فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال اذا رأت الدم قبل
وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص ثلثة ايام بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة
ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم
على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع عن الطامث وحد جلوسها قال
تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسمعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان
هي طهرت اغتسلت وان لم تطهر اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث
مرات الى ان قال وحل لها الصلوة وحل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتهى عن كتاب ابن محبوب الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي ترى الدم
فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقته الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف
تصنع وموثقة الجعفي عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام اقرائها التي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به
وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتهى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري قال قلت فما
حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المرأة تحيض
ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها قال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي
الحسن الرضا ع قال سئلته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع في المرأة
ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة وان كانت ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز
وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما
كانت ترى قال تقعد ايامها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت
مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها
او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار
ان اختلفت مدته من حيث الاطلاق والتقييد بين مضامين الا ان بازائها ما يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة
مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله ع في اخر المرسلة تجلس نحو ما سواه ويكون منها
فيما يستقبل ان استحاضت وقوله عليه السلام في المتحيرة المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا
فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض الخ فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن
لبأمرها بترك الصلوة بعد العادة ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورأت

الدم بتعدا الكرسف اغتسلت وصلت وموثقة ابن سنان في المراة المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الى ان قال لا باس ان يأتيها بعلها متى شاء الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنتظر الايام التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغرا المتقدمة عن حمزة عن ابي عبد الله ع وقد تقدمت في مسئلة اقل الطهر قلت المراة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت واذا رأت الدم فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رأت المراة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة قبل الحيض ليس من الحيض وعن ظ انه روي عنهم ع ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر ونحوه من نقل عنها عليه كالناصريات الاجماع ثم ان المشهور بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم بحمل ما تقدم على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يأباه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما مثل موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم ولهذا مع ان الحمل المذكور مستلزم للترجيح من ظاهر الطرفين بلا شاهد بل للمعارض ان يعارضه بالعكس بحمل اخبار المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك يظهر ضعف ما عن جمع من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة ويحتمله عبارة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل اوامر الاستظهار واردة في مقام توهم الحظر ووجوب المبادرة بمجرد انقضاء العادة ويتلو الوجهين في الضعف الجمع بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها او لانها ادل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض بعد التخصيص لخصوص ما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصصها فامل او لشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال عليه السلم لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي قوله ع في رواية ابي بصير ما كان بعد من الصفرة بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الا لو انقطع عنها الدم ظاهرا ولا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج منها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ويمنع اباء بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم فربما هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مخصصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا لاحظها خصوص المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجميع تقييد اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار او ضعفه غني عن البيان وان مال اليه او قال به بعض من اختار وجوب الاستظهار من مشايخنا المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه شيخنا الوحيد عصره وشارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدورة الثانية فما زاد واستشهد بان غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرتان الاخيرتان المتقدمتان من مرسلة يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلة القصيرة كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية ام ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتدأة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى واردة في المستحاضة التي يدعي ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع ايضا بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا لا ينافي كون المراة ذات عادة عدد لان المفروض اختلاف ايامها بالزيادة عليها احيانا بعد استقرار العادة على عدد معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم في مسئلة ثبوت العادة وبحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون في عادتها خلل اصلا كما هو مورد رواية مالك بن اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة ويجمع بين صدر مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظ الموثقة الشاهدة على الجمع وروده في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون تخلل اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقرائها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها فانه ذكر فيما سبق من ان الدم متى تجاوز عن العشرة حكم بان ما عدا العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة ويدل عليه ما يستند اليه لذلك مرسلة يونس الطويلة ما حاصله ان مورد المرسلة هو من استمر بها الدم شهرا او سنين عديدة خارج عن محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب انما هو بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخلو عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة من جهة موافقتها لمذهب من عدا مالك من الجمهور لا يخلو من بعد ومنع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما وافق جميع العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما مجرد الاشتهار بين اكثرهم مع

غاية مثل مالك في وجوب الطرح في الاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة لا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية السابقة لظن المجتهد ولا [illegible] هنا بعيد كما لا يخفى وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب موافقا لاخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب جعلها مختصة بصورة رجاء المراة الانقطاع قبل العشرة كما يشهد به قوله ع في كثير منها فان رأت طهرا وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالاحتياط وفي بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره ولا معنى لطلب ذلك مع الياس عن الانقطاع وتحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لان موردها مختص في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر لها بالصبر يوما او يومين وعن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمراره الى ما بعد العشرة لا سيما في ذلك وورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فربما يحصل على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وبقي الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد تزيد حيضها على عادتها ان تحتاط في الحيض بزيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا باس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع ويحتمل بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله ع في مرسلة يونس القصيرة كلما رأت المراة بعد ايام حيضها فليس من الحيض والظ ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض بما تراه قبل انقضاء العشرة ويحمل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اليائسة من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظ ان هذا ليس محل كلامهم كما عرفت من بعض وادعى ذلك غير ايضا فقال ان ظ النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة الاولى وسيأتي من بعض ايضا ان ظ الاصحاب اختصاص صبر المبتدئة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظ ان محل الكلام في المبتدئة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدئة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المراة بناء على ظ موثقة البصري المتقدمة اذا كانت ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد وتنقص بناء على ان الاخير لا يقدح في الاعتياد بروية الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار ورواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي ويتجاوز عادتها فان رجت الانقطاع استظهرت لما في الحيض والطهر ربما يحصل معه ظهور حالها من اليوم الواحد والاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في النفاس وبعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا بقي الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظ ان المراد بايام الحيض ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله ع في موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان كانت بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما وسيجيء تمام الكلام في تلك الاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد يحصل بيوم وبعضه قد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المراة اذا صبرت يوما فان رجت الانقطاع صبرت اكثر من ذلك وان يئست عن انقطاعها قبل تمام العشرة علمت بعد اليوم على المستحاضة فقولهم ع استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الى من لا يظهر لها الحال قبلها من حيث الانقطاع والاستمرار واما انه لاختلاف عادة النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر لها الحال بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا او الكل محمول على الصبر الى تمام العشرة ثم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار بثلثي عادة نفاسها مما لم احد به قائلا فهو محمول على من كانت عادتها ستة ايام او مطروح ككثير من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما ستعرف ان شاء الله وما ذكرناه من الوجهين في اختلاف الاخبار اولى من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب والمستحب بين الاقل والاكثر مع عدم كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا كما يشير به كلام كري من ان الاقتصار احوط للعبادة غير وارد في الشرع بل لعله غير معقول كما ذكرناه في الاصول الا ان يكون الواجب الاستظهار بالاقل ويكون الزائد مخير الشارع فيه بين التحيض وعدمه نظير الستة والسبعة للمتحيرة فانه هي قد ترد الاستظهار بالاقل في الحديث الصحيح بثلثة وقد ما فيما مضى وورده بيوم او يومين فهل المراد التخيير لوجه لا نعلمه وان التخير في الواجب بل التفصيل اعتمادا على اجتهاد المراة في قوة المزاج وضعفه لزيادة الحيض وقلته انتهى ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا من ان الاستظهار في حق كل امراة بما يحصل معه ظهور الحال ويقرب بما ذكرنا من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع واليأس عنه ما في البيان من انها لو استظهرت الى العشرة مع ظنها بقاء الحيض جاز انتهى بل يدعى ان عليه كغيره من حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين بل المنسوب الى عامتهم انه لا دليل على صرف اوامر الاستظهار عن ظاهرها من الوجوب كما هو المحكي عن المبسوط والاستبصار والشيخين وابن ادريس بل عن ظ الاكثر ويؤيده اصالة بقاء دم الحيض الا ان يعارض باصالة عدم بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا شرعا لكن المرجع بعد تسليم المعارضة الى استصحاب احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور

التدريجية

ولا رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله بلا خلاف ولا اشكال في الحكمين بعد ما عرفت من قاعدة الامكان والاجماعات المحكية على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى واخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض وخصوص رواية ابن حنظلة بن حماد المتقدمة الواردة فيمن رأت الدم من عشرة ايام الاندي انه دم الحيض او العذرة حيث قال ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة وظاهر الاولين وان كان مختصا بالمبتدئة بالمعنى الاخص وهي التي لم تر دما قبل ذلك لكن صريح المضمرة التعميم لكل من لم تستقر لها عادة وهي المبتدئة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للدروس تخصيص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز والروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة الاولى ووجوب الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار فانه في الروض هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان دم مبلغ تتر اعملت به وان كان في الاول لقد اخذت بما بعده لعلمه فلو رأت في الاول احمر وعبر العشرة رجعت الى تمايزها واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رأت خمسة سود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة بالتميز وان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد المأخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعدما تأخذ من الروايات مع عدم التميز وبحيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وفي شرح اما المبتدئة فظ الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزايد على ذلك اما المضطربة فانها تعتبر التميز والروايات في جميع ادوارها انتهى وكان الظ انه اراد انه مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني ترجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة وهو حسن لظ اخبار التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف وجوب الاغتسال بعد رؤية الغير المتصف مثل قوله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لا انه مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص دلالة التحيض برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول وهذا واضح ثم ان مستند كون ما زاد على العادة طهرا عند تجاوز العشرة مع منافاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه لقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المعتبر والتذكرة وغيرهما رواية يونس الطويلة فانها وان كانت في غير الدورة الاولى من ادوار المستحاضة وقد عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار فيها على العادة من اول الامر الا ان المستفاد منها بعد التامل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدئة والمتحيرة احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدورة الاولى غاية الامر انها في الدورة الاولى غاية الامر حيث لم يحصل لها استحاضة واستمرار دم تستظهر ان كانت معتادة وتنتظر العشرة ان كانت مبتدئة لكنها متى استظهرت وانتظرت العشرة وتبين لها اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية ويمكن ان يؤيده ما ذكرناه بل ربما استدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه طلب ظهور الحال وانكشافه في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال زيادة ايام العادة في هذه النوبة من دون ترتب ظهور الحال في ذلك مخالفة لظ لفظ الاستظهار المعتضد بفهم الفقهاء فانك لا تراهم يتأملون في ان الدم اذا تجاوز العشرة فذات العادة تأخذ عددها وغيرها ترجع الى التميز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شايع الاستعمال في الاحتياط وربما استدل ايضا بما تقدم من الاخبار الدالة على ان الدم مط او خصوص الصفرة فيما بعد ايام العادة ليس من الحيض خرج منه ما اذا لم يتجاوز العشرة ويضعف بان المراد من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المرأة وعملها في تلك الايام من عدم وجوب التحيض فيها من غير تعرض منها لما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المرأة ترى الدم قبل ايامها الظ في ان المقصود بيان عمل المرأة في تلك الايام وح فلا اشكال في انها مخصصة بما بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها سيما اذا قلنا بوجوبه الى العشرة كما يراه المستند ومن هنا يظهر فساد ما ذكره جماعة تبعا لما ذكره صاحب المدارك من ظهور ادلة الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض وعدم وجوب قضاء ما تركته فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار مسوقة لبيان عمل المرأة في تلك الايام لا فيما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة فهنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني ملاحظة حكم ذلك في الاستقبال والروايات تبين وجوب التحيض في الحال او وجوبه لاخراجه عن ايام العادة بعد انكشاف المآل فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية على القول به فان الامر لا ينافي عدم ترتب آثار الواقع عليه اذا انقطع الدم لدون ثلثة كان ما بعد الاستظهار ومع الانقطاع على العشرة نظير استظهار المبتدئة بالعبادة على السواء

المتقدمة كما بيناه فالمراد ان الاصل عدم حدوث دم الحيض زائدا على حدث فيرد ما استصحاب بقاء احكام الحائض ويتعين الرجوع الى قاعدة الامكان الا ان يقال ان قاعدة الامكان انما استفيد من الاجماعات المحكية دون الاخبار لما عرفت من عدم نهوضها الا بها والمفروض ان المشهور بين المتأخرين عدم الحكم بالحيضية في المقام وجعل الاستظهار مستحبا هذا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله لا تجدي في التحيض بل لم تنزل الا بعد ظهور كونها المستحاضة لعدم استقرار الامكان فتم فالاولى ابتناء وجوب الاستظهار على الاخبار حصلو ما يظهر منه توقف حل المواقعة على الاستظهار وما تقدم في رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي اخبار الاستبراء من انه متى خرجت القطنة ملوثة لم تطهر خرج من اطلاقها ما بعد العشرة فتامل ثم انه بعدما صيرت المعتادة مدة يظهر فيها حالها ربما على عدم تبين المدة تغتسل وتصوم وتتعبد فان انقطع الدم على العاشر تبين ان الجميع حيض وان ما عملته في ايام الاستظهار مطابق للواقع وقضت ما صامت بعد الاستظهار على المشهور بين المتأخرين بينهم المحقق والمص والشهيد والمحقق الثاني ونسبه في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظ بعض كصريح كره الاجماع عليه بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه وقاعدة الامكان ورواية ابن مسلم المتقدمة في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا الى اخبار الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر وليس بازائها ما ينافيها عدا ما دل على ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة بناء على عدم وجوب الاستظهار الى الياس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة او الياس من الانقطاع ولاجلها استشكل في الحكم المذكور اصحاب المدارك وكفاية والحدائق وبه يفسر ان المراد بكونها مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد به قوله في موثقة سماعة فاذا رأت بعد تلثة ايام ولم ينقطع الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة وقوله في روايات فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد انكشاف الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها العرفي ان كان مطلق من استمر دمها بعد ايام العادة كما عن الصحاح كانت المرأة ... استمر قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكن هذا المعنى يجامع الحيض في الصدق ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا ترى طهرا صحيحا فلا مناص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها في وجوب العبادة وفي حكمها لكن الظ من هذا التنزيل المسوق لبيان حكم المرأة في عملها في الحال لا لبيان ما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب العبادة فيبطل الاغتسال وجواز ما يحرم على الحائض اما اجزاء ما صامت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم اخر ليس في الاخبار دلالة على ثبوته ونفيه هذا مع انه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض واحكامه فتم وربما يجاب عنها بان عدها مستحاضة مبني على الغالب من تجاوز الدم للعشرة بانتهاء الاستظهار وفيه نظر لما عرفت من ظهور الموثقة المتقدمة في ان المرأة تعمل بعد الثلثة لا لبيت على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف يكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بها عشرة فتامل نعم قد يعارض ما ذكرنا ما تقدم في مرسلة يونس القصير من انه كلما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكل ما دل على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض بناء على عدم حملها على المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن التفصي اما عما في المرسلة فبما تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الصفرة السابقة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة فلا يبعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة في عدم الحيضية وعلى ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ما يستفاد الدال على ان الصفرة قبل الحيض حيض فان المراد منه وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة وما بعدها عن العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب التحيض بما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عدمه لما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول حيضا واقعيا منجزا والثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض تلك الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يناسب الا بارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي فالمراد التحيض في ما بعد الحيض وربما تحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل وكيف كان فالمذهب ما ذكره المص من اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع الدم على العاشر وما لا ينقطع عليه فلا قضاء للصائمة ولا ريب في قضاء صوم ايام الاستظهار الوجوبي على تقديري الحيض والطهر وكذا الصلوة على المشهور لظهور ما زاد على العادة ولزوم تركها وجواز ترك ما في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال كما ان فعلها الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء هذا كله في المعتادة واما المبتدئة وهي من لم تستقر لها عادة عددية فانها تعتد برؤية الدم على القطنة المسند خلاف نص صحيح تنقي بيضا او بحكم استبراء حيث لا ترى معه الدم على القطنة فمقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب التحيض في المقام وان كان الشبهة في الموضوع وجوب تحيضها الى الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن او بمضي من اول حيضها عشرة ايام فان انقطعت اغتسلت و

ببر فانه لا ينافي وجوب عدة من الحيض اذا دام الى الثلثة وما ذكرنا بظهر ايضا فساد الاستدلال للمختار بما دل على ان المستحاضة تغتسل بايامها ضمنها ما دل على
ان المراة مستحاضة بعد الاستظهار ووجه فساده ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا ينفع للمستظهرة في الدورة
الثانية فلا تعرض فيها الحكم ما مضى من ايام العادة والزايد عليها الا ان يستخرج منها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المراة المستحاضة لا فرق بين دورتها الاولى
وغيرها في مقدار حيضها الواقعي والتكاسه في الدورة الاولى تتحيض ابتداء الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم العشرة لا فرق
بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والقاعدة الى التمييز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومن تطهيرها لو رات المعتادة
الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدهما ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع اعني العادة وغيرها حيض لامكانه وعليه يحمل رواية سماعة عن
المراة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام
بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا ينقطع على العشرة فالعادة حيض وغيرها لما تقدم في احكام
الاستظهار وياتي في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت لها الا ايامها تاخذ به وتدع ما سوى
ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المفصلة في المقام بعدم ظهور الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع ان ما قبل العادة وما بعدها من حيث
الامكان على التساوي فاخذ احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح الا ان يقال ان اللازم من مراعاة قاعدة الامكان التخيير ويجب عليها الغسل عند الانقطاع
الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء وجوبا مشروطا لوجوب ما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا الا ان فيه الوضوء كما تقدم
ويحرم عليها في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقفه على الطهارة والمندوب
لتوقفه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه من الاشكال في كراهته لها ولعله اراد بها التحريم فان عليه
الاجماع من جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة
الغير المامور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المراة طامثا لا تحل لها الصلوة
وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقت يعني الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي المعتبر يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب
عامة اهل الاسلام ومن ان الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلوة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في
حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم
اصل او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان الاوامر بالترك
واردة في مقام رفع الوجوب ولذا ابدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد فقال في المعتبر لا تنعقد للحائض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع وقال الحسن
هنا ولا يصح منها الصوم وان كان تغيير الاسلوب لكنه لعله لما ذكره في الروض من التنبيه على اختلاف حكم الثلثة مع الصوم فان شرطيتها بالطهارة لوضوح
منه للاجماع على عدم صحتها معه انتفاء قبل الغسل والخلاف فيه ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب الله
ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام
في تحريم طلاقها مع الدخول وعدم الحمل وحضور الزوج عندها او كونه في حكمه كالمحبوس فان الظاهر ان المراد بعدم الانعقاد مع هذه الشروط وسياتي
تفصيل ذلك في كتاب الطلاق ان شاء الله ويحرم عليها اللبث وهو المكث في المساجد على المشهور بل عن المعتبر اجماع وعن المنتهى عامة اهل العلم ويدل عليه
صحيحة زرارة وابن مسلم المحكية عن علل الصدوق عن الباقر ع قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر الوجه في حرمة دخولهما عليه ولا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من المنتهى
وشرح المفاتيح وان حكي عن جماعة اطلاق الجواز في المساجد ويمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لانه الغالب فاطلاقهم كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين وعن سلار انه عده من المندوب اعتزال المساجد من غير فرق بينها وهو ضعيف لو اريد به ما يخالف الماتن ثم ان الظاهر من الاجتياز
المستثنى في النص والفتوى هو ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابر السبيل في الاية فالتردد في جوانب المسجد في غير جهة الخروج ملحق
باللبث كما صرح به الشهيدان في جامع المقاصد ومن تبعا للمصنف في نهايته ولا يبعد ان يلحق به الدخول في المسجد الذي له باب واحد ثم الخروج منه ويحرم
ايضا عليها وضع شيء في المسجد على المشهور بل عن ظاهر نفي الخلاف فيه الا عن سلار لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من العزائم
الاربع وهي السور الاربع المشتملة على السجدة الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وهي في ضمن كما عن كري الاجماع عليه وهي الحجة مضافا الى الاخبار
المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد وجوبا لو تلت احديها على وجه العصيان او عصيانا او استمعت لمن يقراها اي اصغت اليه لاطلاق ادلة السجود وعدم
الدليل على اشتراط سجدة العزيمة بالطهارة مضافا الى صحيحة الحذاء عن الطامث تسمع السجدة قال اذا كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة
ابي بصير المروية في الكافي المسندة في محكي السرائر والمعتبر وتذكرة الى ابي عبدالله ع اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على

غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المراة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة ويب في سجدة
عزيمة فاهما عليها بناء على اشتراطها بالطهارة قال في يب لا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات بلا خلاف ويمكن الاستدلال لهم بما عن السرائر عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة ومضمرة البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا
سمعت قال تقرأ ولا تسجد والكل ضعيف يمنع اعتبار الطهارة فيما عدا سجود الصلوة او سجود السهو وليس كل سجود جزء للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيح
فظاهر السؤال فيها عن جواز القراءة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم وجوب الثانية فهو يدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء كما هو
مذهب الشيخ في ف والمحقق والمصنف قدس سرهما في الاول الاتفاق عليه ومما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة
الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم في الصلوة عدم المشروعية هذا مع امكان حمل الخبرين على التقية
لان القول بالمنع يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن الجمهور وما ذكرناه في توجيه الصحيحة اولى مما ذكره المصنف قده في المختلف من حمل المراد من قوله عليه السلام
لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى بعده ونحوه ما في الروض بل اشكل المناصر من ان المراد السجدة المستحبة بدليل
قوله تقرأ القرآن وفيه ما لا يخفى ثم ان المصنف قده لوجوب السجدة مع السماع مبني على مذهبه من عدم وجوبها وقال جماعة بل عن ك دعوى الوفاق عليه
لموثقة ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلاته فاما ان يكون في ناحية وانت في اخرى
فلا تسجد لما سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع للاخبار تقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها او مولاها وطيها
قبلا بالادلة الثلثة بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحله وبانه لو كان غير مستحل عالما بالحكم والموضوع فعل محرما فيعزر بحسبما يراه
الحاكم كما في فاعل كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير وبناطه بنظر الحاكم كما في بعض المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي علي ولد الشيخ من التعزير بثمن
حد الزاني مما لم نقف له على ماخذ والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني خمسة وعشرون سوطا عن الكليني والشيخ بسندهما الى الفضل الهاشمي
قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه
اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سئلت الباقر ع عن الرجل اتى المراة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار
قلت جعلت فداك يجب عليه شيء قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا ثم عن المفيد في تفسيره عن الصادق ع انه قال لمن اتى امرأته في
الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار
ويضرب اثني عشر جلدة ونصفا ولو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تعزير وما سبق عن الصادق ع من ان الطامث حطاء عصى الله ولو اشتبه الحال فان
كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فما في هو من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستدلا بان الاجتناب
حال الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام لان الباب باب الفروج محل نظر كما اعترف به في مع صدوره دون ك وكذا ما عن كري
من انه لو اشتبه الحال عليها اما لتحيرها او لغلبة كذبها اجتنب احتياطا لانه اقدام على ما لا يؤمن قبحه ويتنبه عليه قول الصادق ع من اتى الطامث حطاء عصى الله انتهى
وكيف كان فلا اشكال بل لا خلاف كما عن ئق والرياض في انها لو ادعت الحيض صدقت مع عدم التهمة ويدل عليه مضافا الى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما
خلق الله في ارحامهن وانه مما يتعسر او يتعذر اقامة البينة عليه ولا يعرف الا من قبلها صحيحة زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنته بزيادة قوله
اذا ادعت صدقت ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع قال في امراة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة
من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى على ما ادعت فان شهدن والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كرة ومع ضد ض من تقييد الحكم بعدم
اتهامها بتضييع حق الزوج ولكن في نهوض الرواية لتقييد رواية زرارة المعتضدين بالادلة اشكال سيما مع ان مورده الدعوى المبعدة غاية البعد
فتعدي حكمها الى مجرد التهمة مشكل اللهم الا مع دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي اصالة عدم الاعتبار وتصير الرواية مؤيدة ولو ادعت
الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان استدام فكالمبتدي والزوجة في مطاوعتها
كالزوج في فعله من حيث المعصية واستحقاق التعزير دون الكفارة اجماعا كما في ض لاصالة براءة الذمة وهل يجب على الزوج كفارة ام لا بل تستحب كما
قولان اولهما محكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابن زهرة والقاضي وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن سعيد والشهيد في س وك بل هو المشهور
اما مطلقا كما في ض وبين المتقدمين كما عن جماعة بل عن ف والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة
تعزير الواطي ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبدالله ع في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله دينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره
ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل
الى شيء من الكفارة ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم عمن اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن
ابي عبدالله ع من اتى حائضا فعليه نصف دينار وان كان في اخره فربع وهذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة

الاخيرة كما به تعدّ الجبار مما بالشهرة والاجماع المحكي عن جماعة وبالروايات المخالفة بظاهرها المأولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ والمعتبر ولف وكرى والبيان ومع صد والروض وغيرهم وجماعة من متاخري المتاخرين بل نسب الى اكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار المتقدمة على ارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماعات المحكية الا عن صدور الاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة لا عن صدور الانشاء بمعنى الوجوب عنهم ثم مع ومنها المصير من عرفت الى خلافها هذا كله مضافا الى صحيحة العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه والمسألة في غاية الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون الكفارة هي الدينار ونصفه وربعه بل يظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وجعل الدينار رواية الاثني في العقبة وافق المأثم وعلى تقدير المخالفة فهو مخالف لمعاقد الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الوجه في هذا الترتيب ان الواطئ في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطئ في آخره متقيه مشقة شديدة فكفارته انقص والواطئ في الوسط امره بين الامرين ثم المتبادر من النصوص كصريح فتوى جمهور الاصحاب ان لكل حيض اولا ووسطا وآخرا بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلاثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث ولذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه لا وسط لذات الاقل ولا اعتماد عليه اذ دون لسنة وكانه لاحظ الاطراف الثلاثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منها الى الاربعة والوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويعزيه ما حكي عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلاثة ليس لها وسط ولا آخر على القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطء فلا ينبغي الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن الشهيدين والمحقق الثاني والعزية في شرح المفاتيح وعدمه كذلك كما عن ط والسرائر والتكرر مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او آخره كما عن المحقق والمص والشهيد في كرى وصاحبي التنقيح والمدارك اقوال اقواها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افراد الفعل مشتركة لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل وهو خلاف ظاهر اللفظ لان الظاهر ان الفعل المشترك سبب فكلما وجد فلا بد من تأثيره وتفرع اثره عليه اما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد اعترف في ... مع قولهما بالتداخل بان مقتضى عموم الدليل التعدد قال في الاول اذا تكرر الوطء فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان لكل وطء كفارة وان قلنا انه لا يتكرر فلانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى ونحوه محكي السرائر اذا تكرر الوطء فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي بان عليه لكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب يحتاج الى دليل اما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء الاجناس والمصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه في تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب مصدرا وغيره بان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقا بوجود آخر ولا يخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تأثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تأثيره في الحكم المتحقق فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفريع والترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يتداخل الحكمان وحصل امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما ان يتعدد وجوب تعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرار الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يقال على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تأثير الفرد الثاني من الطبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو العقد المشترك فكانه قال من وطئ حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حاله حال الشخص يعد هذا الفرد كحال قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة تحصل في كل جزء جزء من ذلك الكلام مستقلا ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول بمدة تعدد في حقه المسبب خروج عن مفروض المسألة الى ان العرف يفهم سببية الافراد لا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا تخلل المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتمايزة المتعددة عرفا كلام آخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كلية بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التأثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان الفعل لا فرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا

كالكلام

كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف كذا خصصنا التأثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا كلام آخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كلية بل المدار في المقامات على فهم العرف الا على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه مقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة او الصوم والصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة الفعل فتامل وقد عرفت مما ذكرنا في الاقوال الثلاثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب ونسبه في الحدائق الى الاصحاب ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب المص والتهذيب ومع صد والتنقيح والمدارك وغيره وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة ويه وشم والمهذب والغنية وهو صريح الجامع حيث قال كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم وكانه للصدق العرفي مضافا الى تعذر الدينار غالبا وشهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع بحجية ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في زمن صدور الادلة مع انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر ذلك المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمته لا مضروب آخر لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي مسامحة وتعذره يوجب الانتقال الى القيمة في مورد التعذر والامر بالتصدق بنصف الدينار وربعه مع عدم كونهما مضروبين ينصرف الى القيمة وهي اقرب اليه من الشيء ودعوى مدخلية خصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر العين فالظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ويحتمل على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظاهر جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي التبر اعني غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه وعن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظ الكل ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة تبعا للروض لاطلاق النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها كما في مع صد والروض من عدم الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجد فلا ريب في انصرافها الى الحليلة ومن الاولوية وعن المص والشهيد اختيار الالحاق ثم ان ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطء بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين كما عن المقنعة والانتصار ويه والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة وقد امر الله بها في قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى والامر الايجاب يقتضي بوجوب هذه الصدقة وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل ولا دليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب ولم نعثر له على مستند وانما حكاه كاشف اللثام عن الوسيلة فان عملنا به ولو مع الانجبار والا كان العمل على الاستحباب لما عن الشيخ عن عبد الملك ابن عمرو قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها قال في الروض وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان مبنيان على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظ الاصحاب بل في التذكرة لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطء واحد لاول النفاس ووسطه وآخره نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه ففي تعدده اشكال واستظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بالتعدد لو صادف وطء واحد آخر اول الحيض واول وسطه والمسئلة محل اشكال والاقتصار على ما يوجبه اول الوطء لا يخ من قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا اقتصر زمان كفا عما يحمل الوطء كما عن البيان ويكره الوطء للحائض بعد انقطاعه الكامل سواء كان انقطاعها على العادة او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبلها وربما استشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان معاودته في العادة من الامور الجبلية بخلافها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المش بل عن الانتصار وقد الغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام القرآن للراوندي الاجماع عليه لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة استصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او بالحائض وقد ارتفع المناط على كل تقدير بعد الطهر من الحيض ولمفهوم قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة والظ من الطهر مقابل الحيض كما يشهد به تتبع موارد استعمالاته مقابل الحيض في الاخبار التي لا تحصى هذا مع اعتضاده بظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه على كون المحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلاثة نعم قد يعارض بقراءة التشديد واجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القراءتين اما بحمل الامر في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر واما بحمل التطهر بمعنى الطهر كما في مع صد وغيره فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين وفيه ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كل من القراءتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل بكل واحدة منهما كما ثبت على جواز القراءة بكل منهما وفي كلا الامرين تامل بل منع كما سيجيء في قراءة الصلوة مع ما يأتي ان الجمع بحمل الطهر على الحاصلة عقيب الغسل اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض هذا مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخ من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال

فى لا تقربوهن بالتخفيف بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات وعدم المرجح لبعضها على بعض مع تردد اللفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال
بالاية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهى قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطى على التطهر وهو ظاهر فى الاغتسال ولا يعارضه
الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض للتقريب المتقدم ثم على فرض ترجيح قراءة
التخفيف على قراءة التشديد وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر على الخلو منه بل او غسل الفرج او
وضوء الصلوة وما ذكرنا يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر فى لفظ يطهرن او تطهرن لا بين مفهوم الغاية فى الاول ومفهوم
الشرط فى الثانى كما زعم وكيف كان فلا ينهض الاستدلال بالاية على المطلوب بل لا يضر ما ظهر منها فى خلافه بعد الاجماعات المتقدمة الموافقة للاصل
المخالفة لاكثر العامة مضافا الى الاخبار مثل موثقة ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغيرة المراة اذا طهرت من الحيض
ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس وتمس الماء احب الى وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان
تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الى ولصراحتها فى الجواز واعتضادها بما ذكر من الاجماع ومخالفتها لاكثر العامة يصرف ما ظاهره التحريم من الاخبار
الى الموافقة للتقية الى الكراهة كموثقة ابى بصير عن امراة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة سعيد بن
يسار المراة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ قبل ان تغتسل أفلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل واما صحيحة ابن مسلم ان اصاب زوجها
شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فليس فيها شهادة للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع على غير صورة الشبق كما هو ظ
المحكى عن الصدوق فى الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهرها اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة
او تحريما بغسل الفرج ومع تشترط فى زوال التحريم على مذهب الصدوق وامران شبق الزوج وغسل الزوجة فرجها كما صرح به فى حبل المتين وظهر
من المحكى عن الغنية وقد بل ظاهر الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل او وضوء الصلوة وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندى
ومجمع البيان اشتراط احدهما بل عن الاخير انه من مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء مذهبا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما غسل الفرج فالاقوى
استحبابا كما عن المحقق والمنتهى والتهذيب وغيرهما للاصل والاطلاقات مع وقوعهما فى مقام البيان فيحمل الامر بالامر به فى صحيحة ابن مسلم على الاستحباب
لكن الاحتياط به وبالوضوء بل وترك الوطى معهما ايضا لا ينبغى تركه ثم انه هل يجب التيمم لو اشترطنا الطهارة كما عن هى وكرى و ش روض ومع صد
او لا كما عن المص فى نه قولان من عموم البدلية وروايه ابى عبيدة فى فاقدة الماء اذا اغتسلت فرجها وتيممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابى عبد الله عن
المراة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من جهة الاحكام المنوطة بالطهارة
ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوات والاغتسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بالموثقة الاتية ح فاما ان يحكم بجواز الوطى بناء على ان الاغتسال
شرط اختيارى واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهى قبل الاغتسال حائض ولذا استدل فى الروض
على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض ثم ولو ثقة ابى بصير عن امراة حاضت ثم طهرت فى سفر فلم تجد الماء يوما او يومين او ثلاثة هل لزوجها ان
يقع عليها قال لا حتى تغتسل ثم على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم ففى نقضه بمجرد ذلك نظر وان قال فى مع صد بعد الحكم بجواز التيمم ح
المرجو منه انه لا فرق بين ان يصلى به وعدمه انتهى وعلى القول بوجوب التيمم فلو تعذر الصعيد فالاقوى عدم جواز الوطى لاطلاق دليل الشرطية كما
عن المص فى نه حيث قال ولو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطى انتهى و
يحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر وهى وكرى نسبته الى علمائنا لرواية الحضرمى
المحكية عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه يخاف عليها من الشيطان ومرسلة سهل ورواية الشيخ عن ابى بصير ورواية ابى جميلة لا تختضب
الحائض ونحوها رواية عامر بن جذاعة بزيادة قوله ولا الجنب وعن الصدوق العمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كما لاجل
بقرينة التصريح بعدم البأس به فى رواية ابى المغراء وسهل بن اليسع ثم ظ روايات المنع كمعاقد الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحنا وخصه
به فى محكى المراسم ويحتمل كلامه بيان الفرد الغالب كما ان الاطلاق فى النص والفتوى لا يبعد انصرافه اليه وكذا تخصيص المقنعة الخضاب بالايدى
والارجل قال ويكره للحائض والنفساء ان يختضبن ايديهن وارجلهن بالحنا وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن
التى عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعكسه ما نعية اللون او لا وبانه يقتضى التحريم ثانيا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل او كماله لا يقتضى دخالته
فى مكروهات الحائض بل الاولى على هذا ان يقال ان الاولى ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل قال فى كرى بعد حكاية التعليل و يشكل باقتضائه التحريم
ويجاب بان المحرم المنع التام والاجزاء الحائلة خفيفة لا تمنع منعا تاما وهذا اعتراف بالمنع فى الجملة وهو غير جائز الان يقال يعفى عنه لحقيقته انتهى ويكره ايضا
حمل المصحف بعلاقته اجماعا كما عن المعتبر لخبر عبد الحميد لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون
والتعليل بالاية الظاهرة فى التحريم لا ينافى حمل التعليق على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق فى ضمن المس بناء على ما هو الظ

من ان الحكمة فى ذلك الاحترام ومن المهم نفى كراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظ عدم الفرق بينه وبين الحائض ويكره ايضا مس هامشه لما تقدم فى غسل الجنب
وكذا الكلام فى قراءة القران غير العزائم ويكره الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة لانه حريم الفرج ومن يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما فى النبوى
ولرواية ابى بصير قال سئل ابو عبد الله ع عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفى صحيحة الحلبى تتزر
بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفى رواية حجاج بن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال تلبس درعا ثم تضطجع معه ونحوهما
هذه الروايات عن السيد مضافا الى عموم فاجتنبوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى فوق السرة ودون الركبة باجماع المسلمين كما عن ف والمعتبر ويضعف
بان الظ من الاية الاعتزال عن الجماع كما يدل عليه الرواية الاتية عن تفسير العياشى واما الاخبار فهى محمولة على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة
لما عدا الوطى فى القبل كرواية عبد الملك بن عمرو ما لصاحب المراة الحائض منها قال كل شئ ما عدا القبل بعينه وفى رواية معوية بن عمار عن عبد الله ع يستمتع
ما دون الفرج وفى رواية اخرى عن عبد الملك كل شئ دون الفرج ثم قال انما المراة لعبة الرجل وفى مرسلة ابن بكير اذا حاضت المراة فليأتها زوجها حيث
شاء ما اتقى موضع الدم وفى رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتى المراة فيما دون الفرج وهى حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفى صحيحة عمر بن
يزيد ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفى رواية عمر بن حنظلة ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وعن تفسير العياشى عن عيسى بن
عبد الله قال قال ابو عبد الله المراة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتى امراته وهى حائض فيما
دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير من العامة كما عن الاستبصار ومخالفة لاصالة الحل وعموما ته بل ربما يمنع دلالة تلك
الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب وفيه نظر لا يخفى فان هذا الكلام فى جواب السؤال عما للرجل من
الحائض يفيد حصر ذلك فيه لان ما الاستفهامية تفيد العموم كما اعترف به فى مثل قوله ما للبيع من ماله فقال الثلث فالاجود فى الجواب ما ذكرنا بقى
الكلام فى ان السرة والركبة داخلان فى المكروه او المباح ظاق والمعتبر من عدم الخلاف ان له ما فوق السرة دون الركبة دخولهما فى محل الخلاف وظ عنوان
اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة خروجهما وهو الاقوى للاذن فى صحيحة الحلبى باخراج سرتها الدال بالفحوى على الاذن فى اخراج الركبة ويستحب لها
ان تتوضأ عند حضور وقت كل صلوة على المشهور بل عن ف اجماع الفرقة عليه والاجماع عن غيرهم على خلافه وهما كافيان فى المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابى جعفر ع
قال اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله
وتحمده كمقدار صلوتها ورواية الحلبى عن ابى عبد الله ع قال كن نساء النبى ص لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضأن
ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل ورواية زيد الشحام عن ابى عبد الله ع ينبغى للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله
مقدار ما كانت تصلى وفى رواية ابن مسلم الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ فى وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله وفى رواية
معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال تتوضأ المراة الحائض اذا ارادت ان تأكل واذا كان وقت الصلوة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وكبرت
وتلت القران وذكرت الله عز وجل وظ الرواية وان كان هو الوجوب لما عرفت لكن الصدوق فى رسالته الى ابيه عبارة الفقه الرضوى وهى انه يجب
عليها عند حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبلة القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال فى حمل الجميع على الاستحباب
بقرينة ما عرفت ولا يبعد ذلك ايضا فى عبارة الرسالة فلا ارى وجها لترجيح صاحب الحدائق هذا القول مع انه لو لم تكن الاسيرة المسلمين فى الاعصار
والامصار على عدم الالزام والالتزام يفعل ذلك لكفى فى الاستحباب ثم انه لا اشكال فى انها لا تنوى بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم ارتفاع حدثها
ولو توضأت بنية رفعه ثم توهم انها حائض فبان طاهرا فهل يرتفع حدثها لانه لا يجوز الدخول به فى الصلوة لانها لم تنو طهارة فلم يقع والفرق بينه وبين المجدد
قلنا بانه يسوغ الدخول به فى الصلوة ان قلنا ان المجدد نوى الفضيلة التى لا تحصل الا مع الطهارة اما هيهنا فلما لم يتوقف الفضيلة على الطهارة لم تكن
الطهارة حاصلة انتهى وفيه كلام ليس هنا محله وظ الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر
من وقت كل صلوة الاوقات الثلثة دون الخمسة مع احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقويهما الاول لظ الاخبار
وهل ينتقض بغير دم الحيض من النواقض استشكله فى محكى كرى ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظ من ادلة النقض فى الوضوء المؤثر
فى الطهارة الا ان يقال ان هذا الوضوء مؤثر فى الطهارة بحسب حاله ما او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذى امر به فهو رافع للنقص كالذى حصل
وهذا هو الاقوى لكنه يشكل ذلك انه فى التحرير وهى وكرى ونه الاحكام انه هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة
اليه وجهان وان لم يشترط فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراطه فضلة ولا ينافى دوام حدث ارتفاع حكمه او حكم غيره انتهى والاقوى عدم رفعه
الحدث مط لقوله ع اما الطهر فلا ثم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا فى تكميل الذكر الذى امر به ورفع النقص الحاصل قبله فان اريد بالحدث ذلك
فلا مشاحة فى التسمية وهل يشرع التيمم لو فقد الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيدفعه فى وجوب الاستعمال او استحبابه ومن ان الظ كونه
بمنزلته فيما يفيد طهارة وما نحن فيه من انها طهارة اضطرارية لا اختيارية مع عدم النص ولذا اختاره المص فى هى وير ومع صد ولك وكاشف

اللثام واستشكل المصنف في نهاية الاحكام بعض الاصحاب حكاه عن ظ مع صد وصريحه في باب الغايات لكن الظ من عبارته مع ضمه ما في ذلك الباب الى القول
به نشاء في السنن لفتوى بعض الاصحاب باستحبابه حيث قال وهل يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان
المبدل رافعا او مبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك والحق انه ما ورد النص به وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحايض للذكر يصار اليه
وما سواه على المنع حتى يثبت بدليل انتهى لكن الاظهر ان القول به غير بعيد عن سبيل عموم ما بدلية التراب ويمثل قوله يكفيك الصعيد عشر سنين مع
المسامحة فيه لفتوى الفقيه الحكيم في مع صد او لاحتمال دلالة ادلة التيمم غير بعيد ايضا وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص
كغسل الاحرام ولعامته والظ من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه الجواز وهو المحكي عن ابن سعيد قال في محكي الاولة لا يصح منها الوضوء
والغسل على وجه يرفعان الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرفع الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيد ووضوئها للجلوس في محرابها
لذكر الله بمقدار صلواتها وفي المعتبر لا يرتفع بها حدث عليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يجتمع مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ
لذكر الله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى ثم عن بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان الظ
من المبسوط والخلاف عدمها على المختار لو اغتسلت مندوبا فهل يجزي لها عن وضوئها للذكر قيل لا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء
لان الظ من ادلة الاجزاء اجزاؤه عن الوضوء الرافع ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل المندوب لها من رافع ولا يرتفع للحايض حدث
كما سيجيء وهو ضعيف والاقوى كفايته عن الوضوء بناء على هذا القول لعموم قوله اي وضوء اطهر من الغسل والقوى كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع
لها الاغسال الواجبة غير غسل الحيض قولهم ان الحايض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر
من صح بالنسبة الى غسل الجنابة حيث نسب الخلاف الى اكثر العامة لان ظ المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض وربما يستدل على
ذلك بصحيحة الكاهلي عن المراة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة وفي دلالته نظر لا
يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فانه ان اريد من الحدث الحالة المانعة
بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد خصوص الحدث الحاصل من السبب الخاص فنمنع الملازمة والتضاد بين الحيض
وبين الطهارة عن المنافاة الحاصلة من مس الميت مثلا نظير ما اذا اغتسل بعد انقطاع الحيض غسلا للحيض بالخصوص وغسلا اخر للسبب الاخر ومنه يظهر
ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يتجدد انا فانا حتى في زمان النقاء لان المفروض كونها بحكم زمان الدم فكان الحيض حدث دائم فهو مانع من
الاتيان بالغسل الصحيح فانه موقوف على انتقاض الغسل بحدث سبب اخر في اثنائه ومنعه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع
نعم موثقة عمار عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت
غسلا واحدا للحيض والجنابة وهي مع اعتبار سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم في غسل
الجنابة ما يؤيده واجمع ويجب عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او نفاسها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور وشبهه
الذي وافق الحيض وعدمه قولان للشهيد المتقدمة والتحقيق ان ادلة قضاء الصوم للحايض انما ينصرف الى صوم شهر رمضان كما يشعر به التعليل
في الروايات الاتية فان ثبت القضاء في ذلك لغاية بدليل ثبت في الحيض وغيره من موجبات الفوات له والا فلا مطلقا دون قضاء الصلوة
اليومية باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع انه انما صارت
الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال
بمعيشتها والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء
وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت
يجيء الا يجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجبت عليها
الصلوة الخبر وفي خبر ابي بصير قيل له ع ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم
فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك لكن هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وغير المقضي من الصلوة
بالصلوة اليومية مضافا الى انصراف اطلاق الصوم والصلوة في الاخبار اليهما ولذا اخترنا في صيام النذر الموقت عدم وجوب القضاء الا اذا
قلنا بوجوبه لمطلق فوته بالحيض وغيره واما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاستقرب في الروض عدم القضاء تبعا
للبيان ومع صدق الاخبار عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار في عدولها عن اليومية الى الموقتة
تبرع بل يحول غيرها في معقد الوفاق ولعله لاطلاق عدم قضاء الصلوة على الحايض نعم كل صلوة من شانها ان تقضي لكونها موقتة وفيه
نظر لولا الاتفاق لما عرفت من انصراف اطلاق الصلوة الى اليومية ودونها يرجع فيه الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون اجماعا ودعوى

منع صدق الفوات تارة لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات بكونه بان ظ قولهم في الارشاد
الكبيرة وفي الفتاوى تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوب تدارك ما فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما فات لا ادم تحقق
صدق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها كما سيأتي في
باب القضاء وفي الحاق المنذور في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صد وجوب القضاء فلعله يفرق بين الموقتة بالاصل و
بالعارض ويمكن ان يراد ان الظ انكشاف فساد النذر وفيه انه اذا لم يكن النذر متعلقا بذلك الوقت لشخصه بل تعلق بنوعه كما لو نذرت صوم كل خميس فان
اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم النذر وربما استند الى بعض الروايات ثم
خالف جماعة فيه لاستنادهم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور مع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا
المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر او المرض في اليوم المنذور ومنع معارضتها وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عند الحيض ومنه
يظهر فساد النظر فيما تقدم من التسهيل من وجوب قضاء الصوم المنذور وفي وقت معين صادفه الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر ثم ان ما عدا
الكسوفين من الايات الظ وجوب قضاء صلوتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة نعم وقع الخلاف في صلوة الزلزلة الا ان الظ كما سيجيء
في محله عدم توقيتها ايضا فيجب قضاؤها ايضا وفاقا للشهيد الثاني وغيره وهو حسن على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا تكون صلوتها من الموقتة
لكن عن غير واحد الاجماع على كونها من الموقتات او انها موقتة من غير توقيت كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم القول بالحاقها
بالاصحاب واختار مع صد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة بان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية سبب لما يسع الصلوة وما بعد
زمان اول الصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب الفور وحينئذ فما نافرنا نا وهذا الاخير ظاهر عن منافات لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بحمل
ذلك على ما احتمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي مقدار الفعل قضاء وفواته كما سبق للماتن وسقوطه عن الحايض ح واضح وتمام الكلام في محله هذا كله
اذا استوعب الحيض وقت الصلوة واما اذا لم يستوعبه فاما ان يدرك الطهر في اوله واما ان يدركه في اخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار
يمكن ان تؤمر فيه بالصلوة بان يسع فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عامدا او ناسيا
به وجب عليها قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا ومحكيا لصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة وهي طاهر
فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امرأة تطمث بعدما تزول الشمس لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال
نعم وظاهر اطلاق الاخيرة عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك المقدار لكن اختصاص
مورد السؤال فيها وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بهما لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل باصالة البراءة بناء
على عدم صدق الفوت الا بعد مضي ذلك المقدار وفيه انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو تمكن عليه والى هذا مع امكان منعه
الفعل منه في الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وعن ما احتمله المصنف في النهاية من كفاية مضي مقدار الصلوة دون الطهارة فضلا
عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن وعدم توقفه على تعلق الطلب ان المستفاد من الادلة عدم
قضاء كل صلوة كان فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك المحدث مقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا ولكن
اللازم مما ذكر اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية التي لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ كل من
عبر بمضي مقدار الصلوة والطهارة كالمصنف في جملة تبعا للمحقق في يع فان مقتضى ادلة الصلوة واختصاص ادلة تلك الشروط بصورة التمكن كما هو
المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع له حيضا كان او غيره بعد زمان لا يسع الا للصلوة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خاليا
عما عدا تلك الشروط فاذا اخرها والحال هذه اثم وعليه القضاء فاي فرق بين ما لو علم بذلك وفجاة المانع غفلة عن مفاجاته كما يشهد من
كونه مامورا في الواقع بالصلوة الخالية عن الشرائط الاختيارية كما لو تضيق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي
الحاصل من مفاجاة الموانع عارية عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع
مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا الاجماع وقد اطلعت بعد تحرير ما ذكرنا على موافقة الفاضل الهندي في شرح الروضة في ذلك حيث انه بعد نقل كلام
جماعة من الاصحاب وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار
غيرها من الشروط والفرق ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها تسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان من ذلك عدم
في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلوة بدونها بل يمكن ان يجوز اعتبار امكانها اجمع اما اول الوقت فهو بمنزلة
الجزء الاخر لا يعرض الحيض بعده يكشف عن ان وقت الصلوة كان منحصرا للمكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت فمنزلته بالنسبة الى الاخر
المضيق فقد يقدح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص عارض ذلك بالنسبة الى اخر الوقت في رواية عبيد بن

زرارة ورواية الحلبي الآتيين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بعموم الاخبار الآمرة بقضاء ما ادرك وقتها يقتضي القضاء ولو لم تدرك
مقدار الطهارة الترابية ولم ار من قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا اقول
وما ذكره محسن وقد تفطنا له الا انه يمكن ان يقال لا نسلم تنجز التكليف حينئذ في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم
في باب الاوقات انما المسلم كونها كانت مخيرة في بقاء التكليف فيه وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية الذي فات من غير بدل الا تدارك
بدله الاضطراري الذي امر به فعلا فاذا فرض استناد فوت الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضي
للقضاء وهذا نظير ما سيجيء من وجوب الصلوة على الحائض اذا ادركت مع التيمم ركعة مع دلالة الاخبار كما سيجيء على عدم وجوب القضاء عليها لو تركتها
هذا مضافا الى ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع التسلع وفيهما اتمام الصلوة الاضطرارية لا قوي اعتبار مضي مقدار
جميع الشرائط المفقودة كما هو ظاهر المعتبر وصريح كري والموجز ومقاصد وضة وكشف اللثام بل هو ظاهر والمهذب والجامع قال في ط على ما حكي عنه فان ادرك
دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان رات الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء
انتهى ونحوه من المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد الجليل فاثبت القضاء بمضي مقدار اداء اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج
المتقدمة بناء على ضم انصرافها الى الصورة الممكن من الجميع خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المراة التي تكون في
صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم
من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها مخالفة للاجماع المحكي عن ى على خلافها وضعيفة سندا ودلالة من
جهة الاشتمال على ما لا يظن بالتزام احد من قضاء بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها فيها قيل وهو مناسب لمذهب الصدوق من حكمه
بوجوب الاتيان بالركعة المنسية ان طال الزمان بل ولو بلغ الصين وفيه نظر وعن المنتهى حمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها في التفريط في الاولى دون
الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح وهنا اخبار اخر دالة على خلاف ذلك سيجيء بيان
الفقيه عنها في باب المواقيت انشاء الله تعالى نعم ولو كانت المراة ممن يجب عليها تاخير الصلوة لآخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضاء الصلوات وقلنا
بوجوب التاخير فيها كفى مضي مقدار الصلوة والشروط في حقها عدا التاخير الى آخر الوقت لان المفهوم من عبارة اتفاء الصلوة في اخر وقت الامكان
وهذا المقدار حاصل بنفس طرو الحيض عقيب زمان يسع الفعل وما عدا التاخير من الشروط فالحيض مفوت لهذا الشرط لا مفوت له وهذا بخلاف سائر
الشروط فافهم هذا كله لو ادركت الطهر في اول الوقت ولو ادركته في آخره فان كانت متمكنة من الاتيان فيه بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع
فلو لم تفعل وجب عليها قضاؤها بناء على المشهور بل بالاجماع كما عن المدارك بل عن ى وهي عندنا لا خلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وصحيحة عبيد بن زرارة ايما امراة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها حتى تدخل وقت
صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى
فليس عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المراة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان
كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وصريحهما اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم تسع الوقت الا الركعة مع التيمم لم يجب القضاء ولا
الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة الاضطرارية وان كانت اداء فهو تدارك لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد تقدم من
ادلة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك مطلق ما فاتها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم
ومن هنا ظهر ان الكلام في باقي الشرائط وانها كالطهارة في اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا للمحكي عن صريح شرح الموجز لابن فهد وشرح مقدمته
ولكن في صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة اعم من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيحة الحلبي كما لا يخفى وكيف كان فلو ادركت
من الطهر اوالعشائين خمسا مع الغسل قبل الغروب او الفجر وجب الصلوتان كما عن ى ومنتهيا بنفي عدم الخلاف وابن سعيد والمحقق والمص والمتاخرين
وعن المهذب وموضع من ط استحباب ذلك وعن بعض الاصحاب استحباب قضاء الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم
يتمكن من ركعة مع الطهارة المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن ى احتمال عدم اعتبار الطهارة هنا ايضا بناء على عدم اختصاصها بوقت
وعدم اشتراط الطهارة في اللزوم بل الصحة وعن ى والنهاية يبين فكره وفي الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت اقل من ركعة فضلا عن ما ادركته من الوقت
لرواية الكناني اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الآخرة واذا طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها غيرها وعن المحقق
الحمل على الاستحباب قال وجه الحمل لهذه الاخبار ان لا يعدد كثير من الاخبار وتلك تقتضي من هذه انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا اذا طهرت في وقتها وفرطت في الاداء
بها ثم الذي يتحقق من هذه الاحاديث ان المراة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء
ولو قيل بين ذلك كان مطابقا للمدلول لكنه لا يقتضي الصلوات الا اذا رات الدم الا انها تمكنت من ادائها في حال طهرها واهملته انتهى وهل الصلوة التي ادركت

منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكي عن ط لاصحابنا فيه اقوال ثلاثة مع ان المحكي عن ى دعوى الاجماع على الاول مع نقله القول الثاني عن السيد لكن عن
شرح الكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الخمس المدركة من آخر الوقت للظهر او للعصر مبني على هذا الخلاف وان من قال بكون الجميع اداء
لزمه الاول ومن قال بالتركيب لزمه الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت انشاء الله تعالى

المقصد الثالث في الاستحاضة وفي النفاس

اما الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المراة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كما لا تستحيض اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة
كما في الصحاح وظاهره انه لم يسمع استعماله بالبناء للمعلوم وظاهر جماعة من اهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزابادي ان الاستحاضة تخرج من عرق يقال له
العاذل قال في القاموس كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المراة اي ملامتها عند وجماعة ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام
جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق كما عن ط
وجمل العلم والعمل وشرح ويه والمهذب والغنية وسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم وعن ط والمصباح ومختصره
والاقتصاد وبعض الاحكام الاقتصار على الاولين ومن المقنعة على الاخيرين كما عن الاسكافي زيادة الصفاء ويدل على الوصفين الاولين قوله في حسنة حفص بن
البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واما الرقة
فالمحكي عن المعتبر وكري التردد فيها لنسبتها الى التسحيح ولعله لعدم الظفر له على رواية ثم صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى
دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها ولا دالة على المطلوب نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في
تفسير الاستحاضة انه دم رقيق يعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل
وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا
الوصف من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد
والدم ما دام صحيحا لا يخرج عن غلظة ولا يفسد الا بعد رقته واما كونه يخرج بفتور فقد اعتبره المص هنا وفي عد كما عن الروضتين وشرح تمد واما
ما عن يه وط والمقنع والفقيه حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا تحس بخروجه بل قيل الظ انه لا خلاف فيه ويدل عليه اعتبار الدفع
في الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من جهة عدم الظفر له بمستند ليس في محله وقيد الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير هذه الصفات ثم ان الظ
كما ان الحيض قد يكون بهذه الصفات ثم ان الظ اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تمييز الاستحاضة من الحيض عند تردد
الدم بينهما فلا يدل على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض اخبارها ذلك مثل ما دل على وجوب الوضوء برؤية الصفرة وقيد
على كونه حدثا في الجملة ويثبت نسبته الى القليل والكثير والمتوسط لعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن
الثلثة استحاضة محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق ما يصفه الاستحاضة بمجرد امتناع كونها حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام
مطلقا او بشرط التوالي على القولين مما ليس في علم المكلف بقرح ولا جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس وسيلان
الخارج مع سن اليأس على الخلاف لا نقول فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كنزح ماء البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك مما
يتعلق بصاحبها احكام المستحاضة الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها مما امتنع كونه حيضا فان تعلق قرائه مما لم يثبت لعدم النص احكام الاستحاضة كالخارج
من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضه مما لم يدل الدليل الآتي على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت الثاني بعدم القول
بالفصل وهذا لا يستلزم كون الدم استحاضة والمراة مستحاضة لظ بعض الاخبار وفاقا للعرف العام عدم كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة
وهو المطابق ايضا لما تقدم من الجوهري بل عرفه بعض الاصحاب كالمحقق في المقنعة وابن حمزة في سيلة بحيث اخذ في تعريف الاستحاضة كونها بعد
ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقية ومنه ما يكون صاحبته في حكم المستحاضة في كل
الاحكام حتى في تاخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما
بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنها ما لم يدل
دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الا ان ظ المحقق في يع والمص والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تاخر
عنهم ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة وعن نهاية الصدوق انه قد يعبر بالاستحاضة
عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم
الى المبتدئة والمضطربة وعن شرح الوحيد على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال لانحصار الدم
فيما ذكر يعني الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المراة الا ان يكون من قرح او جرح او من عرق العاذل لعدم وجدان دم غيرها ذكر بالاستقراء وقول اهل
الخبرة وحكم العقل فلا يخفى في الحكم بكونه استحاضة من تقييد بما اذا كان بصفة الاستحاضة المعروفة انتهى ومحصل ما ذكره ان كلما امكن كونها

استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدماء المذكورة استحاضة بما تقدم منه في باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستخراج هذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لافة متكون الحمايل العدد بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء وبعضد الاشكال الظاهر بعض الاخبار مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات الاتية في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من نفو في الرحم اللهم الا ان يقال ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال الحكم بكونها استحاضة حقيقة او حكمية او كونه احتمالها استحاضة مع احتمال وجود دم اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض في الاخبار فيحصل حدس قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن البالغة الفاقدة لصفات الاستحاضة يحكم بكونها استحاضة مع امكان انه اذا حكم على الصفرة مطلقا بكونها احدنا كما تقدم انفا ذلك من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى فتم وبؤيد ما ذكرنا ما سياتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله ع فان ذلك ليس في ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة وفي ع وجوب الوضوء بروية ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدودا من الطمث وعلى اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة حتى لو خرج وهي قريبة العهد من الرضاع او لها حد خاص هو كول الى العرف او غيره وكذا الاشكال في ما لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب والاعتبار بهما غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسحق كما تقدم في مسئلة القرحة ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر واعلم ان ظ المص هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة وهذا هو المش كما عن جماعة وحكي عن الصدوقين والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم المص في جملة من كتبه والتهذيبين في كتاب الطلاق ومحكي التلخيص الحكم في بعض كتبه وجماعة من متأخري المتأخرين وهو الاقوى لا لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر لولا المانع وهذه الحالة تعليقية والامر التعليقي في السابق مشكوك الارتفاع في اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال بانه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ولصدق الحيض لغة وعرفا وعموم ما نزل الصلوة ايام اقرائها وخصوص الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك اذا دام والظ ان المراد بالدوام ما يقابل انقطاعه بعد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي رواية اخرى فاذا كان كذلك تأخرت الولادة ورواية زريق ان رجلا سأل ابا عبد الله عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الولد فاذا خرج راسه لم تجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض راس الولد فعند ذلك يصير دم النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم الخبر وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا ع عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة وموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد والحلي والمحقق في بع وتبعهم في ع الى اشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل وعدم صحة طلاق الحائض ينتج لا شيء من الحامل بحائض ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي ص انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن الحكيمة عن علل السنة عن ابي عبد الله ع ان سلمان رضوان الله عليه سئل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ورواية حميد بن المثنى عن ابي الحسن ع عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بالحيضة وكذا الجواري المنتقلة بيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي هذه المشتراة بالحمل وفي الجميع نظر اما الاصل فلانقطاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية

الاجماع وشهادة وشهادة النسوان والثانية انما تدل على عدم الحيض عن ان تدفع مجموعها طلبا في الخمار لاعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فيكفي في حكمها غلبة عدم الاجتماع لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد من احتباسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فيقذف بها بقي انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقول الخصم لم يحكم بحيضية ما تراه للستر والمدة الابعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور لكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا يتوقف على روية دم علم استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكره فاناط الشارع للانساب ازاءه بثلث حيضات وانزى خفف لاحتياط لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الرجل او المرأة فاكتفى بواحدة وتنبيه ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لا يكتفى في الكل بواحدة ثم ان هنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في ف مدعيا الاجماع عليه ناصرا للخلاف بين اصحابنا في غيره وعن السرائر مدعيا انه مذهب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون ما لم يستبين فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في الاستبصار من مضي مقدار عشرين يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة مصحح الصحاف قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع الصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر لكن المذكور في الرواية ليس الا التفصيل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو القول المحكي عن الشيخ في نهر وكتابي الاخبار من دون تفرقة بين استبانة الحمل وعدمها وكيف كان فيحكى انه لما تقدم من الاخبار منع واضح وربما يجمع بين اخبار الطرفين بحمل اخبار المنع على ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظ من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل قوله ع في رواية اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء والوضوء الحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت اصفر لم تدع الصلوة ويمكن الجواب عنهما بان التفصيل بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض المرأة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة لهما على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية ويشهد لما ذكرنا ذكر اليوم واليومين في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان يسير وعلمه وتعقد التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتوالي الثلثة الاول وهذا ان تم مع تقييد اخبار المنع بسلوب الصفة في غاية البعد والبعد منه تقييد اخبار الجواز بما تراه في العادة كما استقربه في الحدائق زاعما ان اخبار المسئلة ما بين مطلق ومقيد والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها ثم قال ويظهر ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا ليس بذلك انتهى وفيه ان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها ثم دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه الى ثلثة مختلفة في الاحكام حيث لا طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص لاعتباره وجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي الثلثة كما في د كرى ومع حد وان كان الشبهات الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم تعتبره الامكان تستفاد منها العدم عليها بما يجب عليه من الطهارة نعم لو فرض عملها عن ذلك اشتبه وظيفتها الواجبة مع وفي كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او تشترط موافقته للاحتمال وعلمها مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العكس لما تقدم نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او استنابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق حالة وان سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات ووجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخلو اما ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم يثقب اي لم يغمسه لم يتعد من باطنه الذي يلي من باطن الفرج الى الظاهر والذي يلي الخرقة المشدودة فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه وعلى الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس الى غيره لو كان عليه اما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلفت عبائر الاصحاب في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط فعن الفقيه حاكيا عن رسالة ابيه وعن الهداية والسرائر والشرائع وعن الجعفرية وموضع من المدارك وشرح المفاتيح ان مناط القلة تعدي ثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب عدم السيلان وعن المصباح ومختصره ان القليلة ما لا يظهر على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن لمعة والمبسوط والتلخيص والبيان واللمعة والكافي والحاوي ويكشف لا بشرط انا طة القلة وثبتها بالغمس مع السيلان وعدمه وعدمه لعل المراد بالغمس الثلثة واحدة كما فيه جلبه مع صد

وتلبسه شارح الجعفرية من ان الثقب والغمس للظهور واحد ويؤيده ان المستفاد في ما يتبعا للمحقق في المعتبر والعلامة بعدم الظهور والتوسط بالغمس والثقب
البداية ما عن كرى حيث دل الاول على عدم الثقب في القليلة عدم الظهور فان الظ ان زيادة الظهور للايضاح والى ما ذكر يرجع ما في المقنعة وغيره
ثم وسيلة من التعبير من القليلة بان ترى الدم غير رائح وعن المتوسط ان تراه رائحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم الظهور على عدم الرشح والظ كون
العطف للايضاح نفيا اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظ اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان اشكال في المقام فانما
هو في تثليث الاحكام والمش انه ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في التبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع وزاد في الاول انه متى بقي منه شيء خاليا
وان قل بالاستحاضة قليلة وجب لها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه محكي كره والمعتبر الى علمائنا الا ابن ابي عقيل وعن محكي الناصريات وفيه ومع صد
وظ الغنية الاجماع عليه لقوله ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة
عن الطاهر تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم
ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها
الا الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا القلة كما اعترف به غير واحد وظهر من
جميع ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استصحابا للطهارة وتمسكا بما دل على حصر نواقض الوضوء وعن بن الجنيد لا اعتداد
به وعن البيان انه متروك وعن مع صد انعقاد الاجماع على خلافه وخلاف الاسكافي المحكي عنه انه ان ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فالاغسال الثلثة
والا فغسل واحد لليوم والليلة مرة استنادا الى صحيحة زرارة قال قال النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم
والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء
بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف
اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل
هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنهما محمولتان سيما بعد ما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكبيرة جمعا
بينهما وبين ما تقدم لكن ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء كانا فرضين
او نفلين او مختلفين كما صرح به في هي وينسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا ويدل عليه مع ما عرفت وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة للدائم
الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعى في ئ اجماع المسلمين على كونها موجبة
للطهارة وخلافه على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تأثير الحدث الواقع بعد الوضوء وفي اثنائه
بالنسبة الى صلوة واحدة بهذا الوجه هي العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة
كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية
ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب
في ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع وروده في مقام
البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي
لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم التساهل فيها بالشهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من
وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون
الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق لا ما خرج بالدليل يحتاج الى الدليل فصارت العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما
التجديد لكل صلوة فريضة وهو المتفاق من الاخبار بل من معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النوافل
خلاف الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها الا انها من توابعها ومتممها
واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض لما عرفت من عدم الدليل على ايجاب الوضوء مط حتى يقتصر في
مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن كره والمهذب من انه اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان
تصلي به من النوافل ما ارادت وقد بلغ الاستاد لا دليل عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع
دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال فيها تجتاح بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء
قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها ان تصلي النوافل ما
شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جرأة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من

كلمات

كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير القطنة
لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم في محمولة باطن لا يتم الصلوة فيه الا ان الظ المستفاد كما عن الناصريات الاجماع على وجوب ابدالها عند
كل صلوة وعن ولده في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير وربما يستفاد من بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكبيرة لكن دعوى عدم القول
بالفصل كما عن المحقق البهبهاني قدس سره وبعد كرو بايض ممنوعة كما اعترف بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الحدث كما هي اخف من
حيث الحدث مع ان ظ تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل لا لكل صلوة بل ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف في
لوازمها من تغيير القطنة انها اذا اخرجتها الاجل الملاحظة فيجب ابدالها اذا امكن بل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا لتلويث ظاهر الفرج
لكن ارادة هذا المعنى لا يخلو عن بعد ومن بعض ما ذكرنا يظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو ما يبدو منه عند القعود على القدمين كما في ص وعن يه
ثم المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة بل نسبه كاشف اللثام الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثها بالدم بنا
على الحاقها بالقطنة في عدم العفو واما مع التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم الكرسف عمها ظاهرا او باطنا وصارت الاستحاضة متوسطة وجب عليها
تغيير الخرقة كالقطنة عند الاكثر لملاقاتها لها غالبا ولم يذكره في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظ عدم الخلاف في الحاقها
بالقطنة التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض دخولها في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة
الغداة بلا خلاف من كل قدمه وعن الناصريات وظ الغنية الاجماع عليه لا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى انما الخلاف في الاكتفاء
به او وجوب غسلين اخرين مظهر وللعشائين عن الصدوق وبين المشايخ الثلثة وسلار والقاضي وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والحلي والمحقق في غير
المعتبر والمص في غير هي والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على
ان المراد بالجواز فيهما التعدي عن الكرسف الى غيره ويكون المراد بعدم الجواز صورة انغماس الكرسف بقرينة الاجماع من غير الاسكافي على عدم وجوب
الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل روايتي سماعة كما تقدم ولا يقدح عدم التعرض فيها لبيان ما يغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع
بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف السند لو كان بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما يستدل
ايضا بروايتي الصحاف اذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين
المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت
الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان
تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا
فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على انه ع علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرحت
الكرسف فسال الدم محمول على الغسل الواحد وفيه انه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وسال
بل الظ انه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما
الوضوء وفي الاخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المط من جهة ان الظ من لفظ الغسل في قوله ع فان طرحت الكرسف فسال الدم
هو جنس الغسل بقرينة النوضئ في مقابله فلا دلالة له على المط نعم ربما يتجه الاستدلال له بقوله ع في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع في حد
المستحاضة ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى
الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين بغسل واحد الخبر بناء على تعليق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ارادة المتوسطة في الفقرة السابقة ونحو الا
صحيحة ابي بصير فان رأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء
على اهمال ذكر المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح المفاتيح الا ان يقال ان الظ ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق
الاستحاضة في مقابل الحيض كما في قوله ع في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان كان صفرة
فلتغتسل عند كل صلوتين ولكن المعتمد في الاستدلال روايتا زرارة وسماعة المتقدمتان لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة
فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح
وتقدم رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يراد من الجواز في روايتي زرارة وسماعة
بين الثقب وعدم الجواز والاصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل بناء على
ان اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم القطنة ولا يناسب توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام

امرأتها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة فيه وان سال الشك المتعيّن فالظ ان المراد بالاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل تركه للظهور والا لزم ان يكتفى في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وح فنقول وان سال الدم يدل على ثبوت الحكم الصوري السيلان والعدم فثم هذا كله مضافا الى عموم وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقوله ظ لكن لا انتصار روايتي زرارة وسماعة صريح في الدلالة على تثليث اقسام المستحاضة مع تعين تفصيل الروايات المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال سيما صحيحة معوية بن عمار في الكثيرة لقوله ثم بعد الامر تحتشي وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة كما عن القديمين وصاحب المفاخر والمحقق في المعتبر والمصنف في المنتهى وجماعة في كتبهم وتبعهم من متأخري المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي والمحدث صاحب المدارك وشيخنا البهائي في الحبل وصاحب الذخيرة ومال اليه في البحرين ومولحوظ ثم انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الوضوء لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبه لها اما من جهة الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما الخصوصية في هذا المقام ولذا قال بوجوبه من اكتفى بالغسل عن الوضوء كالشيخ في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين والقاضي والحلبي وابن زهرة قال كاشف اللثام ويحتمل عباراتهم ما في نكت ابن ادريس انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات فلا ينافي وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء اما لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما الظاهر رواية سماعة ودلالة مرسلة يونس المتقدمتين مضافا الى استصحاب المنع من الدخول في العبادة ثم ان ظ اكثر الاصحاب ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة ولا زمه اعتبار رؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو رأته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم الظهرين والعشائين ولو احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتته منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحالة الاولى في بيان موجبات الوضوء وهو الظ من مع صدق في مسئلة وجوب الغسل للصوم عن الفطنة والشهيد الثاني في صر في هذا المقام وتبعه محشيها وشارحها وشارح المفاتيح والمتراءى من ظاهر كلامهم ان لا دخل لهذا الغسل في باب الصلوات لكن المحكي عن فخر الاسلام في شرح الكتاب النص على ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ح ان تجدد العصر قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة وظاهره ان هذا الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء على وجه يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عداها من الصلوات حتى انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لم يجز لها الغسل لما ارادت الصلوات الباقية انتهى وهو الظ ايضا من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع ذلك اليوم لان المتوسطة حدث شبه اكبر بالنسبة اليها وهو ايضا ظاهر مع صدق حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في صلوات الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح بوجه انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك مقتضى اطلاق كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء في الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة بالنسبة الى العصر والعشاء بل لما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم تصح صلوتها فلو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا او تركت الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيانها فوات الصبح وعدا على القول بعدم الترتيب بطلت صلوتها وعلى هذا فيلزم يجب الغسل لصلوة الغداة خاصة والوضوء للبواقي ويدفعون به عدم وجوب غسل آخر لما عداها في مقابل الكثيرة لان اثر الغسل مختص بها اذ اثبت هذا فنقول انه يبعد ان يكون المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات وان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس ان استمر بها هذا الدم او حدث في وقتها كما هو صريح روايتي سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ويتلوها في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله ع صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد فيما الا اذا كان الدم الكثير حيث انها تصلي الخمس بثلثة اغسال ووجه تقييده عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يقصد على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر وح فلو تجدد العصر بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين مما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثيرة في جميع الصلوات فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط وللعشاء فقط اذا احدثت الكثيرة بعد فعل الظهر او المغرب هذا مضافا الى الطلاق باقي الاخبار التي استدل لهم على حكم المتوسطة مثل قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اغادت الغسل واعادت الكرسف وقوله ع في رواية البصري فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضحة جدا ولا ينافيها شيء عدا ما تراءى من ظهور تخصيص

هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ط قوينا تبعا لغير واحد من مشايخه كصاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح رسالته وممن يظهر منه هذا القول الشيخ على في حاشية الروضة بل يظهر هنا انه مذهب غير واحد ممن قبله حيث علق على قوله في الروضة انه لو اخرت العصر عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا ولا يثبت وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فيه فحكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى وما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظ الا ان المقصود من ذكره اظهار موافقته لمن ذكرنا بل حكايته موافقة غيره ايضا فانهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة لو سلم وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظ عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات وربما احتمل ان يكون ذلك للجميع الخمس فيتوقف عليه صحة جميع وعلى هذا التقدير فلو رأت في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل للاصل والعموم ما ينفي ذلك قد صرح بعضهم بنفيه هو في الباقين انتهى وانت خبير بان منافاة هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة غيرها فيها فقد عرفت خلاف ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات وبين ممهد له لتعينهم الغسل بما يوجبه الغسل لصلوة الفجر او بما يوجد في جزء من وقتها وان كان بعد فعلها كما فهمه شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب الغسل لصلوة الغداة فيمكن ان يراد به نفي وجوب غسل آخر بعد صلوة الغداة وان كان من جهة لصلوة الغداة الظاهر في عدم ثبوته لغيرها مطلقا مثلا لو تاخر العصر عن صلوة الفجر فهذا وان لم يصرح به من المعتبرين بالعبارة المذكورة الا نفر يسير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا ينافي انه لو فرض الكثيرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح وجب غسلان للظهرين والعشائين وكيف كان فالظ عدم تحقق الاجماع على ملاك الوجه الذي قويناه بل ولا الشهرة وان تراءى في بادي النظر من كلامهم فالقول به لا يخلو عن قوة مع انه مقتضى اصالة عدم اباحة الصلوة وبقاء اثر الدم المتوسط وعدم ارتفاعه الا بالغسل مع الوضوء فافهم هذا كله اذا لم يسل الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ما ذكر في المتوسطة غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان تؤخر الاولى الى آخر وقت فضيلتها واول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما كذلك ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار عموما وخصوصا مستفيضة او متواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن ظ الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما عن ئر وفع ويع وكتب المصنف والشهيدين والمحقق الثاني بل عن الشهرة وعن ك وغيره انه عليه عامة المتأخرين اقوال خيرها اوسطها لما تقدم من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في مقام البيان عدا ما ربما يقال من ان نقض الحدث بهذا الدم للوضوء يوجب نقض الكثير منه بطريق اولى وفيه ما لا يخفى كما في التمسك بعموم آية الوضوء وذكر الشارح في الروض ان الاخبار الصحيحة دلت على ذلك ولم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي ولم يحك البهائي في الحبل المتين في حاشية ربما يحتمل ذلك في قوله عليه السلام في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظ ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء وح فقوله تغتسل وتتوضأ الظ ان المراد به الوضوء الذي لا يغني الغسل عنه بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب الاطالة لما سبق من عدم وجوب الاغتسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما ستعرف نعم لو اريد من قوله لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص الوضوء فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على الوضوء المجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه مثل ما اختاره في شرايعه حيث انه بعد ما حكى عن الجنيد او سط الاقوال وعن الصدوقين والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن لك فخص الموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه ولا لازم للشيخ ابي جعفر ره لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر بناء على وجوب معاقبة الصلوتين للغسل وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم ان صريح بعض وظ آخرين وجوب تغيير القطنة عند كل صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا ان ما دل على وجوب التغيير ولا بدلية هنا لا يشمل ذلك عدا رواية فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف ورواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها مجالا للنظر **وينبغي التنبيه على امور** لا يتم بيان احكام المستحاضة الا بها **الاول**

قيل ان الاعتبار في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشيته على شرح الصيمري في الدروس وظاهر الذكرى حاكيا له بلفظ قيل ولعله المص في التذكرة كما سيجيئ واستظهر في الذكرى من قوله عم في رواية الصحاف المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل ولا غسل عليها الى اخرها فقال ان الاخبار الواردة في هذا الباب اخذ وظيفة كل صلوة عند حضورها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مط وهو كما ترى ضرورة ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه لوجوب وظيفته في وقت الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ الاخبار متى تحققت كثرة الدم في وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعده لذلك فلا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول لا يرتبط بالاظهر في معنى الاخبار انه متى تحقق الدم الكثير لم يجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسل لم يرتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسل له من الصلوات وفي المختلف بعد الغسل ما تراه في اثناء الغسل لا انه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظ من رواية الصحاف دون ما ذكره في س وكرى كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث وان الكثرة متى حصلت كفت في وجوب الغسل وان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي عن نهاية الاحكام والتهذيب في البيان وضه ومع صد وجماعة من متاخري المتاخرين كصاحبي المدارك والكفاية وصاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد الرياض وشارح ضه مستند له الى ظ النصوص والفتاوى ثم ان ظ القول باعتبار اوقات الصلوة اعتبار تحقق الكثرة فعلا في الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولذا فرع عليه غير واحد كالشارح في الروض وشارح ضه انه لو تكثر قبل الوقت ثم طرات القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم يوجد في الوقت متصلة او طارية وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها الا ان المتاخر عنها عن الغسل كالمتقدم في السببية لكن قد يستظهر من عبارتي كرى والموجز ان الذي يعتبر وقت الصلوة لا يوجب وجود تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمها وما بالفعل ولما بالقوة قال في كرى قيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرات الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهر وهل يتوقف عليه الصوم ان كثرته قبل فعل الظهر او بعد فعلها اما بالنسبة الى الظهر فلا يجب ان كثر بعدها غسل لها بل وان استمر الى العشاء اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت فيه بنى على ما مر ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلت عند الظهر توضأت ولو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان علم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت من القليل الى الكثير انتقل حكمها او العكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في كرى لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وفي نهاية الدم الكثير اذا انقطع دمها في اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت من الكثير الى القليل واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظ عبارة المص في عد اعتبار الاستمرار الفعلي الى الاوقات الثلثة قال ولو سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد وعطف عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث ما لم تبرء كما نص عليه في كرى انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظ العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم يستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد جمع الشارح في الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرات القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله بعد ان الاعتبار في كثرة الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب الطهارة منها ثم الوقت و يمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار مقابل الانقطاع راسا بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او في اثنائه ما يوجب غسلا اخر لكنه بعيد ومثله جار في عبارة عد ويمكن ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم من كرى ونه كما صنعه كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المص محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما رايناه من هي وكرى ونه وعد وظ الكل مراعاة الاستمرار في الاوقات الحقيقي لو لا الاعم منه كما يشهد بحكمه في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال بل ربما يقال ان نسبة ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة منهم الجامع صد غير صحيح فان المذكور في البيان انه لو تخلفت اوقات الدم عملت على اكثرها ما لم يكن للبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا كانت يجيئها دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت

في الاغلب قليلة الدم اعتبرت القلة وان كانت كثيرة الدم في الاغلب اعتبرت الكثرة الا ان يعلم ان القلة الطارية للبرء بل هو معين القول باعتبار الوقت **اقول** وفي هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل جدا اذ لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والشفاء وانها اذا فعلتها عوقبت بما يقرب مع انه لا ريب في صدق المستحاضة والمراة الدامية عليها قبل الشفاء كصدق الحائض في ايام النقاء وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة في القليلة فان الظ ان القليلة والكثيرة من باب واحد كما ان كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد ثم هذا مع ان الاصل يقضي بالاقتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف في كفاية الاستمرار الحكمي وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل متحقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رات الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت يمكن القول به على المختار وسببه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة وبعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل **الثاني** قد صرح المص انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في نهي انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في عد و انقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارات كرى ونه والموجز والاظهر انه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص من الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتاخر منها كالمتقدم في السببية كما حققنا في كرى بعدما حكي عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء قال ويمكن ان يقال ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء تارة ووحده والغسل اخرى فاذا امتلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اغتسلت غسل للظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصامت اجزأ لانه ياتي على ما سلف ان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله على ما قلناه فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفيه منع ترتب وجوب الغسل لو انقطع قبل فعله اما الحدوثها واما الاخلال بها انتهى على ما ذكره في كرى بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مط حدثا بل ان استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظ ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء نعم قال في البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب بها من غسل او وضوء ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يضر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين صدر العبارة وذيلها اما بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء وان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه في عد واراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا الا ان علمت فترة عوده انتهى وذكر شارحه في قوله وان كان كثيرا خلافا للشهيد في الدروس حيث قال ولو برئت وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى ثم ينبغي على من اقتصر على الوضوء اما منع الفرق بينه وبين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشية ضه بان هذا الدم يوجب الوضوء مط ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظ اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل ثم هذا كله على تقدير اعتبار الاستمرار واما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يقال مع انقطاع الدم في غير الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت الا ان لا يصدق عليها

فى عنوان المستحاضة الكثيرة الذى علق عليه وجوب الاغسال الان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص عن الالتزام به ومقتضيا ما تقدم فى مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما تقدم فى تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال وتعليقها على عنوان المستحاضة والمراة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب غير متخلية للدم حتى تكون من ذوات الكثرة واغتسلت لها عند الصبح لم يجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة الآن دعوى كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة مدخل فى ثبوت الاغسال فيكون حال الدم حال خروج المذى عن البين بل الانصاف ظهور الاخبار فى اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذى يتجزى معه التكليف بالطهارة فتلخص من ذلك ان المعتبر فى وجوب الاغسال مجموع الامرين من وجود الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين ح فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا فى الجملة ولا يوجب غسلا للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما تقدم من ان المستفاد من الاخبار سببية الا الكثيرة للغسل كسببية خروج المنى له هذا كله فى سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام فى ناقضيته وناقضية الانقطاع للفترة للغسل الماضى كما اذا اغتسلت فى الوقت ثم انقطع دمها للبرء او للفترة فتفصيله ان الانقطاع اما ان يكون بعد الصلوة واما ان يكون فى اثنائها واما ان يكون بعدها وبين الطهارة واما ان يكون فى اثناء الطهارة وعلى اى تقدير فالانقطاع اما للبرء واما للفترة يعلم انها تسع الطهارة والصلوة او انها لا تسعهما او يشك فيها واما شرود بينهما فان كان بعد الصلوة والانقطاع للبرء او الفترة تعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة وربما يحتمل فى الاول وجوبها لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرفوعة الحدث واولى بالعدم لو شك فى السعة فضلا عن القطع بعدمها وحيث قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل والصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما فى كرى فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم باجزاء الصلوة ومن ان الثابت توقف الصوم على الاغسال الواجبة للصلوات ولو انقطع فى اثناء الصلوة فعن ط وقع وهى والبيان الصحة وفيه نظر بناء على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم النهى عن الابطال فى الصورة الاولى مع الاعتراف بالبطلان القهرى فى الصورة الثانية لا وجه له كالاوجه لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال لاحتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل فى المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون متخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على ما سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع قبل ذلك من الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما عن ط من ان دم الاستحاضة حدث واذا انقطع وجب الوضوء ومراده كما صرح به جماعة ان بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث فيجعل الانقطاع موجبا من جهة انه ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا فى نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث ونحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع فى الصلوة اتمها وان عرض من الوضوء وانقطع فى وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو عنه ولذا قال فى كرى لا اعلم احدا قال بالعفو من هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق لامكن الخدشة فى حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ومنه انه لما لم يكن بد من مراعاة ظ الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب المص قده والموجز وشرحه دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثانى وجماعة بناء على ان الموجب هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او فى اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فموجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء فى اخر الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المص فى تبر والمحقق الثانى وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر فى الطهارة لانه يعود بعد ذلك فالموجود دائما وفيه نظر نعم لا اشكال فى عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شكت فيها ففى البناء على اصالة تأخر العود وجهان اقويهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج فى ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة لو عاد قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقطع الدم فى اثناء الطهارة فلاحظ **الثالث** ظ الاخبار وعبارات كثير من الاصحاب كما عن صريح المقنعة وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد الا ان الظ المنساق من الروايات ان الامر بالجمع رخصة فى مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يبعد القول بجواز التفريق كما عن المص فى نهى والشهيد والمحقق الثانيين مع معنوى الثانى كصاحب المدارك القطع بالجواز وتبعهم جماعة من متأخرى المتأخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن بعض استجاد ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثانى

غير صحيح

[illegible] الصلوة والغسل

غير صحيح ولا رافع والتجديد فى الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك لبعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل فى وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله فى رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف فى وقت كل صلوة وفى رواية اخرى ليونس بن يعقوب بارقى فى الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رأت الدم دما صبيبا فلتغتسل فى وقت كل صلوة وفى دلالتها تأمل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المشهور من وجوب معاقبة الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفى الخلاف واستدل عليه بوجوب الاقتصار فى تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله ع فى رواية ابى المغرا فلتغتسل عند كل صلوتين وفى رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلى من ان لفظة عند تفيد المقارنة لان فى لسان العرب لا يصغر كان قيل وتفيد المقارنة فكذلك عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد فى التصغير وربما استظهر استفاضة الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتأخير الاولى وتعجيل الثانية فكان اصل الجمع واجب والخصوصية مستحبة لكن الانصاف ان الكل لا يخرج عن ظهور كفاية الاطلاقات الواردة فى مقام البيان فى عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة ولما لفظ عند فالظ منه اضافته الى الوقت اى زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال ع فى رواية ابن سنان ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ومن هنا اختار كاشف اللثام والعلامة الطباطبائى جواز الفصل لما ذكر من الاطلاق وقوله فى رواية اسمعيل عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداة ثم تصلى الغداة وفى رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت وفى دلالة الحديث نظر فالاجود الاقتصار على الاطلاق ويؤيده ما سيجئ من ان المستحاضة تكتفى لجميع الغايات المتوقفة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل للصلوة فلا بد من تحقق الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة منها بالاتصال بالغسل بعيد جدا ثم مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار فى تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة عدم جواز الفصل ايضا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب والظ انه خلاف الاجماع وان اختلفوا فى تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن المدروس انتظار الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكى عن ير الآن يريد القاعد وان انقضت لذلك الا ان الظ من الاخبار ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المتعارفة لها كالستر بالثياب الموجودة لا تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد فى القبلة لجهلها واجزء بما ادا عند القيام الى الصلوة لا التوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان للصلوة فلا يجب الاشتغال بها فى مكان الغسل ولعل انتظار الجماعة قليلا ليس من هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارفها عرفا وعدم تعارفها واجبة كانت او مستحبة ومنه يظهر انه لا باس بالغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يتسامح به كما اختاره بعض مشايخنا عن ير المص الا انه قد يستشكل من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب فى نفسه وعدم الامر بها وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان لجواز لا يخونيه الوجوب ولعله لذا اطلق فى كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد بما تقدم عن ير انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفت بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد استثنى من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتأخرين بل عن خيرة انه لا اعلم فيه خلافا وعن غيره نسبته الى الاصحاب بل ظ المحكى عن ير انه اجماعى قال الجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل فله ان تؤخر صلوة الليل الى قرب الفجر وتصلى الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر له جماعة على دليل عدا ما عن الفقه الرضوى فى المتوسطة وربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظ انه لا يجوز تقديمه على الوقت واستثنى منه ما لو ارادت صلوة الليل واغتسلت غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل بان نوت بها صلوة الليل فتصلى الفجر بها الا انه يشرع الغسل مط قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة ولازمه انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة ولازمه انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظ انه حكم على سبيل الرخصة بمعنى انه يجوز لها غسل مستقل لصلوة الليل الا انها ان قدمتها على الفجر فليلا اجزأ بغسل واحد وهو الظ من عبارة المقنعة بناء على ان قوله تجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم ويكشف عن ارادة ذلك ما فى الروض من انه لو ارادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من عدم مشروعية الغسل لها قبل الوقت الا للعبادة المشروطة به لم يكن اشكال فى وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت للصلوة اليومية لا فى مشروعيته اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء فى القليلة والمتوسطة فالمشهور وجوب المعاقبة فيه فتوضأت بحاول الوقت وصلت فى اخره لم يصح كما عن ط ورئ والجامع وسيلة والاصباح وجمهور المتأخرين الا المص قده فى المنتهى وعن بعض فى المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم ينقلوا على وجوب المعاقبة وقتا بانها المتقدمة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة فى الجميع انتهى وفيما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة فى الجميع نظر لما ذكره من اكتفائهم بالطهارة لو

الى الجمع نظر ستعرفه فيما بعد وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا واما الاستدلال ببعض الاخبار المشتملة على لفظة عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يشهد الى وجوب المعاقبة وجوب تجديد الطهارة لكل صلوة لان الظاهر ان ذلك لاجل تخفيف الحدث فيؤيد استدلال الشيخ في محكي ق على وجوب المعاقبة بقوله دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر ذلك فيما حكي عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مستحبا ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظاهر ان مراده بما قدمه هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمشهور هو الاحوط وان كان في تعينه نظر والظاهر ان محل النزاع ما اذا دار الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انقطاع الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما اعترف به بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء ما لو بقي الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة حدثا فاوارده لغاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكتفي لها وللفجر بغسل واحد المستفاد من الفتوى والنص تنويع التقليد بهذا المقدار لا لهذه الغاية بالخصوص لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اقواهما الثاني لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر المتقدم في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقواهما الاول لتعين الثاني بناء على ما اختاره بعض المتاخرين من ان عدم حصول المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة التي بها مطلوبة حينئذ لو نذر الاغتسال فاغتسل لغاية مندوبة كالزيارة فلم يفعلها لم يرتفع الحدث بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا فتامل **الخامس** الظاهر من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي عن الاكثر الا الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم من الخروج بحسب الامكان بما تيسر ويدل عليه جملة من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاستظهار بدونه والاستثفار والاحتشاء ان تحشو فرجها بعد غسله شيء من قطن او خرقة والتلجم كما في الذكرى ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة والاستثفار عوض وهو التلجم من ثفر الدابة بفتح المثلثة الرجل يؤبر ازاره ... الى حجزته وتسمى خرقة الاستثفار حيضة بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لا يمكن والا فلا باس بالحمل النجس بما يحمل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من التحفظ منه بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا ينفع بعد خروج شيء منه الا بالاعتبار الا ان يقال ان الخارج منه بغير الاختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المص في نهاية والتهذيب والذكرى المحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة تمام النهار وتبعهما في الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم وفيه ان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس خروج الدم كحدث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعدم الدليل هذا كله لو خرج الدم للتقصير في الشد اما لو خرج لغلبته فان كان الاستحاضة كثيرة لم تقدح وان كانت قليلة فصارت بالخروج كثيرة بطلت الطهارة السابقة لان الوضوء انما يبيح الدم القليل الطاري بعده وكذا لو صارت متوسطة في الصبح ومط بناء على ما قويناه في المتوسطة ولو صارت متوسطة في الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل لو حدثت بعد صلوة الفجر ففي الاكتفاء بالطهارة السابقة لاباحتها ما يخرج بعدها مما يجامع الحدث السابق في الماهية او وجوب اعادتها لان الطاري حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابه الغسل لصلوة الغداة فهو في الحقيقة حدث اخر كالبول ونحوه مما لا اشكال في ايجابه الاعادة وجهان الثاني المحكي عن وحيد عصره في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظ من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد والاستيثاق غير متيسر ثم ان المحكي عن المص والتهذيب والذكرى وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظ ان المراد بالتوقي في المسلوس ما ورد من اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع عن تنجيس الثياب ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول او الدم اذا اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واقامتين وظاهرها ابقاء عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ابقاء العفو عن حمل كيس الاحليل مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكرة وتعبير الشهيد ... للمستحاضة تعبد ثم انه هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل به الاستظهار لان الظ ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التقييد ويؤيده ما في اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق وجهان الابعد الثاني قال في المدارك لم يتعرض الاصحاب لبيان نهاية اعتبار الدم وكثرة القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظ

ان المرجع

ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة ومحشي الروضة كاشف الغطاء وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انها لا تعتبر له بل تبقى محدثة حتى تنقل الى حالة اخرى لكانت او تغيرها عند كل صلوة كما ستسمع انتهى **اقول** فيه مع ان مبدأ الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اخبرها ح وهي مع فعلها لكل الذي تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم في القلة والكثرة والوسط بحكم الطاهر من الحدث والخبث بلا خلاف كما عن صريح المدارك وظ غيره بل اجماعا كما عن الغنية والذكرى وشرح الجعفرية وكشف اللثام وغيرها وظاهرها بعض انه يجوز لها فعل ما يشترط بالطهارتين من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر كلامهم في انها مع الافعال بحكم الطاهر ان قضيته ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ذلك من كلماتهم في الصوم والوطي ويتبع القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن التعبد بوجوب اعادة الغسل عليها للطواف ومن المعلوم عدم وجوب غسل مستقل لدخول المساجد بل غير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين فقال لا ينبغي الاشكال في ظهور عبارات الاصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا يؤثر استمراره اثرا نعم يحتاج الى الوضوء او الغسل مع عروض اسباب اخر موجبة لها من الجنابة والبول ونحوهما انتهى وقد جزم بعض اخر من مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حتى قال ولو صلت غير الرواتب في القضا في غير وقتها او فيها مؤخرا عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا مع حدث اخر موجب لها من بول او مني او نحوهما لعموم الامر بها وعدم ثبوت مانع سوى الدم ولم يثبت مانعيته ولا وجوب الغسل لكل صلوة وانما الثابت الاغسال الثلثة فتامل انتهى اقول قد تقدم تصريحهم في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا ففعل ما يجب عليها لصلوتها المفروضة لا يغني عن تجديدها للدخول في غيرها مما يشترط بالطهارتين ولذا صرحوا بوجوب الوضوء لكل صلوة فرضا او نفلا والظ لزوم تغيير القطنة ايض بل ظ استدلالهم على ان كل الدم حدث فمقتضى ذلك في حكمه على المتيقن لزوم التجديد للطواف ايض ولمس كتابة القران ايض ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في كفاية وضوء واحد للمس واحد مستمر نعم بعد ان جزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظ عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظ عدم كفاية وضوءاتها في اوقات اغسالها لغير صلواتها التي تغتسل لها فان من اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظ انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية فالمحصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط ولعل لذلك كله عبر في ترجمة الحاصل وان لم يختص لفظا انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فيستبيح مع الوضوء كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك عبر بما يباين ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكتفي بغسل العشائين الى نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الرؤية وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته للصبح على ما مر في التفصيل انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظ انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان حدث المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس فعلم من ذلك كله ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من تصريحات شارح الموجز وشرحه وض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة من الوضوء لكل صلوة مرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة او ما هو بمنزلتها كالطواف الا ان ما وجب عليها لاجل صلواتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قد توهم وكيف يجتمع هذا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد فما ظنك بغيرها من النوافل وغيرها نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يحدث موجب اخر للوضوء او الغسل نظير سائر الاحداث الكثيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بما في الروض يكفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لسائر غاياتها ولغيرها الا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وارتفاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع بل لولا

بيانهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته لما اشترط بالطهارة على المتيقن بحيث يحصل به لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة مطلقا ممنوعة لان المتبادر منها بيان ما تباح معه صلواتها المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى سائر العبادات بل الاظهر الاجماع على جواز دخولها بعد صلوتها المفروضة لعمل آخر مشروط بالطهارة محتاجة الى التوقيف من الشارع وما المعهد بين هذا وبين ما تقدم عن بعض من جواز الدخول في كل عمل مشروط بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد بعد قوله ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى على حدثية الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه تمسكهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح به الا ما محل لها بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه لان استبعاد العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها ويدل عليه قوله في رواية البصري الآتية في وطي المستحاضة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما سيأتي في النفاس من المحكي عن المنتقى عن حمران بن اعين عن ابي جعفر من قوله لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت واحتشت وطافت وسعت وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة الآن بلا معين احتمال الخصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وفيه نظر هذا كله مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاق الاجماعات المتقدمة السابقة ولولاه لكان الاقوى وجوب تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على دلالتهم على حدثية ما يخرج بعد الغسل فاعوى العفو عنه بمجرد ما لا تسمع ثم ظاهر تلك الاجماعات كظواهر الروايات المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاته لحدث الاستحاضة ولذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال الغير معه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في الظهرين او العشائين بغير غسل وهو كما ترى ويؤيده البيان بل يدل عليه ان المستند في حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث ففيه ومعارض بظهور كلمات المجمعين في نقلة الاجماع في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا اعترف بعضهم بانه حدث لا كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض وحاشية شارحها من اعتبار الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لهما وعلى كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها في وقت صلوة كما لو حدث دم الاستحاضة في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة واردت فعل مشروط بالطهارة فلا اشكال في مشروعية الغسل لها لما تقدم من ان مقتضى القاعدة عدم مشروعية الغسل لغير الرافع الا ما قيد بدلالة الادلة واما الرافع فيكفي في مشروعيته الملازمات مشروعية ما يتوقف على الطهارة من العبادات كما انه الى هذا نظر بعض مشايخنا المعاصرين وان لم يبلغ البحث استشكل فيما ذكرناه قال نعم يشعر بعض عبائرهم هنا وفي توقف الصوم بل التامات طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولما ورد في قضية اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من مطاوي كلماتهم خصوص في توقف الصوم والوطي على الغسل عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا انه لا يصح غايات مستقلة لشرع الاغسال لها ابتداء بل هي امور تابعة لكيفيتها الصلوتية فيكون من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه الاشعارات لا تخلو عن اشكال ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل دخول الوقت فتغتسل وترتفع به حكم حدثها كما تقدم عن بعض وصرح به كاشف الغطاء لان المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة البوتيه ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة للكسوفين او غيرها عليها لم يكن الفقيه لا لتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث وعدم الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت ولم يقم على المشروعية للنوافل بل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من تقييد ما دل ارتفاع الحدث او حكمه والمفروض عدم ارتفاعه هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لو يدل دليل على مشروعيته مدفوع بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غاية ما يستفاد من مثل قوله لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور والعموم جارية في حق كل من تمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي ذلك في مشروعية الغسل والوضوء اذ لم يدع احد رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المامور بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معلوم

الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق لما عرفت من ان النسبة كالمخصص المجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل ثم ان الاقوى جواز وطئها بدون الافعال كما عن المعتبر والتذكرة وتروس والبيان والموجز وشرحه وروض ومجمع الفائدة ولشيخنا وعن صلة في شرح الجعفرية لعموم جواز وطي الازواج وما ملكت ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ورواية ابن سنان ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا في ايام حيضها بل وموثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بناء على ان الظاهر من الحل المنوط بحلية الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لاجل الحيض وصحتها في مقابل فسادها لان الحل لا يراد به الاباحة بالمعنى الاعم الشامل للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص في العبادات ويؤيده ان صحة الصلوة يتوقف على الاستقرار ولا يتوقف عليها الوطي قطعا كيف ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف الوطي على اجراء سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها اللهم الا ان يراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما يظهر من قوله في اول الرواية المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط يوما او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بل الانصاف عدم صحة التمسك بها للمذهب الجماعة لو لم يتمسك بها للخلاف من حيث ان التبادر عرفا اباحة الدخول في الصلوة في مقابل المحلل الذي لا يستبيح الصلوة وعدم اباحتها للحائض من هذه الجهة ايضا لا من جهة الحرمة الذاتية كما اشرنا اليه في احكام الحائض وقد صرح بما ذكرنا من ارادة الاباحة بمعنى ارتفاع المانع عن الدخول في الصلوة قوله في رواية البصري المروية عن التهذيب بعد الامر بالاغتسال لكل صلوتين وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وفيه من الظهور ما لا يخفى ونحوهما في الظهور قوله في موثقة سماعة بعد الامر بالاغتسال ثلثا في الكثيرة وغسل واحد في المتوسطة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل وقوله في صحيحة مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيم فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد حمل الغسل على غسل الحيض بعيد جدا لانه موجب لتعين رواية الاخرى من ان يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى مثل وضعت تقعد عدة ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب وفي المحكي عن قرب الاسناد بعد الامر بالاغتسال الثلث يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد وعن الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وفي المستند ايضا صحيحة ابن مسلم المحكي عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة وصحيحة صفوان عن ابي الحسن قلت جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ان الظاهر من الصحيحين ترتب جواز اتيان المستحاضة على ما ذكر من الاغسال والاولى الاكتفاء بغيرها من الروايات في تخصيص العمومات السابقة او تقييد المطلقات لبعد العفو عن ورودها في بيان الاباحة الذاتية للوطي التي لا تنافي توقفه على شيء آخر كما في آية الازواج وما ملكت اليمين او في مقام الاباحة في الجملة كما في رواية ابن سنان وامثالها الدالة على جواز اتيان المستحاضة فيما عدا ايام حيضها واما حملها على استحباب خصوص الاغسال او جميع الافعال للوطي او كراهة الوطي بدونها كما عن اكثر الجماعة المتقدم اليهم الاشارة منهم المحقق والمصنف والشهيدان فهو في غاية البعد بالجملة فطرحها في غاية الاشكال سيما مع موافقتها لعمل معظم القدماء بل كافتهم الا من شذ كالقاضي حيث حكي عن المهذب والافضل لها قبل الوطي ان تغسل فرجها ثم اختلفوا بين من اعتبر في الاباحة جميع الافعال كما عن الاسكافي والمقنعة والنهاية والجمل والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظاهر جماعة اتفاق القدماء عليه فعن المعتبر انما الاصحاب الى ذلك ولم يقيد ذره وهو معنى ما قالوا ويجوز لزوجها وطئها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ومن هي ولما عدم الافعال فالذي يعطيه عبارات اصحابنا التحريم وفي كري ظاهر الاصحاب توقف حل الوطي على ما يتوقف عليه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم يجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن شرح الجعفرية وعن كرة الظاهر من عبارات علمائنا اشتراط الطهارة في اباحته فلو يجوز وطيها الا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف الالتباس ان ظاهر الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال وبين من اقتصر على الاغسال وتجديد الوضوء كما عن ظ وبه الاحكام وبين من اهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة الصدوق والهداية وعن مع حد المبل البه والقول به ولا اشكال فيه ان قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل عند اجتماعهما واما على المختار من عدم اعتبار التقديم فيمكن اعتباره لتوقف حل الصلوة لها عليه مضافا الى ما تقدم من رواية قرب الاسناد والتحقيق انه ان اريد بذلك توقف الوطي على جميع الافعال لاجله وان فعلها قبله لتلك الصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد به مقتضى الاجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة فقد عرفت انه ليس في الاخبار ما يدل عليه سوى قوله في موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها او قوله في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة

وحيضتها مستقيمة

قلنا اذا اراد وطيها ان اغتسلت للبيت لا دلالة في شيء منها على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما تقدم من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال التي تفعل للصلوة الا الغسل لاعتبار تجديده به اعداما له وعدم تدرج تركها للصلوة في صحته بعد ان تفعل له فيتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر في حل الوطي واما الرواية الاولى فان اريد من الشرط حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة ان لا يجوز لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فيتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة من جهة الغسل فقط واما تعلقه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمان ما ولو ارتفع عند الوطي واما عدم جواز الوطي الا بين الافعال والصلوة مع معاقبة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لخلاف الفرض اذ بمقتضاه الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ونزع الخرقة الملازم لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مقارنة زماني الشرط والجزاء وهو خلاف الظ في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها استحلال الصلوة من جهة الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل وينفي الثاني باطلاق الرواية الثانية في كفاية الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط بل يظهر من صد ان الخلاف فيه لاعتبار ان المراد من الافعال في عبارتهم الاغسال حيث قال في شرح قول المص قده ومع الافعال تصير بحكم الطاهر المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يباح وطيها وجها وانما يراد بها الغسل خاصة ولا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في هي واسنده الى ظ عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى بقي الكلام في انها ان لم تكن مسبوقة بغسل للصلوة كما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظ روايتي مالك بن اعين وزرارة الا ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما مر صحته اكتفي به للوطي بل الاحوط ان لا توقع الغسل لخصوص الوطي والاحوط منه ان لا توقعها الا مسبوقة بالاغسال بل بجميع الافعال لاجل الصلوة والاحوط منه ان لا توقع مع ذلك الاغسال بل تاتي بالافعال لخصوص الوطي ايضا واما حكم اللبث في المساجد ودخول المسجدين فالمحكي كما عن موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع اخر منه انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي الشهيد انه قال واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظ الاصحاب انه كالحيض وعن شارح النجاة الاجماع على تحريم العبادات الخمس على المحدث بالاكبر عدا المس ثم قال وظاهرها الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد ذلك من الغنية وكرماتهما **اقول** كان مراد بعض مشايخه مفاهيم عبارات الكتب التي ذكرها قال في الغنية ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض وحكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وفي المعتبر مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا او الاغسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة وتستبيح كلما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطيها وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وفي كرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء وتغيير القطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى اخر ما في المعتبر وفي الوسيلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض اذا اتت باللازم عليها انتهى ولا يخفى ان في ذلك كله بعد لا دلالة لشيء من العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليه لا يحرم عليه شيء مما يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل انتفى هذا الحكم الكلي لا انه حرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا يوجب الموجبة الكلية ويمكن ان يقال ان هذا الكلام من قبيل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استناد انتفاء الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فهو من قبيل المانع للاحكام المنفية في الجزاء فيفيد السلب الكلي واما الوهن فيما استظهر من العبارة بانه لو كان الامر كما ذكر لدلت عبارتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة اذا اخلت بالاغسال والليلي بعد الغسل ولو مع فترة تعلم لاجلها بعدم خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو ايراد على ظاهر عبارتهم لازم على كل تقدير ودعوى ان صريح عبارتهم انها متى اخلت بما عليها من الطهر من الحدث المبيت لم يكن بحكم الطاهر بل هي محدثة او ذات نجاسة فلا يجوز لها الدخول فيما اشترط بالمفقود من الطهارتين مدفوعة بانه ان ثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاستحاضة حرم عليها قبل الطهارة والا فلا هذا ولكن الانصاف ان تقدم اعتبار تغيير الخرقة وشبهه مما لا ينفع من جهة الحدث مشترك الورود وارادة ما يعم الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظ فالكلام في توقف الامرين على رفع حدث الاستحاضة لا يجدي فيه ما ذكر من العبارات الا من جهة ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق والمص قدس سرهما وقرانه عطف عليه ايضا حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان ذكرهم فيما يستبيحه الطاهر لا يدل بالمفهوم على عدم استباحة المحدث له مطلقا بل يمكن الاستشهاد

الى ما ذكروا في باب ما يجب له الغسل ولذا استثنى في الجعفرية عن هذا الكلام غسل المس فلولا عموم الكلام لجميع الاغسال الحدثية لم يحسن الاستثناء اذ من كل مضاف الى ذلك الرضوي المتقدم المنجبر بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة فالحكم لا يخلو عن قوة وفاقا لصريح المحقق والشهيد والكركي وغيرهم وخلافا للمحكي عن الدروس وفي الحكاية نظر حيث لم يشترط في الملوثة بجمع الفائدة والذخيرة وشرح نج والرياض والمناهل وغيرها وكذا قراءة العزائم وفاقا للوحيد في شرح المفاتيح وبعض من تأخر عنه ولو اخلت المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ شرح المفاتيح ومستظهر الحدائق ولم عن بعض حواشي شد ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه لا مرية فيه لما رواه المشايخ الثلثة ورواه في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة ع والنساء بذلك الخبر ولا يقدح في الاستدلال به اشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثرت به اخبارهم من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا دم حيض ولا استحاضة اذ ليس في رواية الامالي ... مع انه يحتمل ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي مر ذكرها في حدث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها ع في رواية الصدوق في الفقيه والعلل كما لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان تقدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية في غيره وما اشبهه بالعام المخصص بل هو هو بالنسبة الى ذيل حجية الخبر فانهم وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخلو بعضها من برودة بل يشعر منها الحلو نعم قد يحتمل ان يكون المنفي في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا تؤدى وهو وان كان خلاف الظ من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا كان ظاهر البيان والموجز وشرحه كما في الجعفرية والجامع بل المص قده وكل من عبر بالاغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتعدي الى المتوسطة كما هو المش يحتاج الى دليل الا ان يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالاقوى عدم الكفارة لانها معلقة في النصوص على الافطار لا على افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم وعن المص قده في المنتهى الجزم به او لعله لكونها في حكم الجنب وفي تعمد الصوم عمدا مع العلم باشتراطه بالغسل ثم انه ليس في الرواية تعرض لبيان مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على الوضوء وغيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسال ليلته المتقدمة كما عن نهي وكرة والبيان لان الناقض الماضي للصوم حدث النهار او الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام تبعا لنهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان غسل الظهرين بمنزلة الغسل للجنابة الحاصلة في اثناء النهار فلا يكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة من الحدث الاكبر او مع ليلته اللاحقة كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بناء على ان الظ من الرواية اناطة قضاء الصوم باخلالها بما على المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولا يتم استثناء توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق انعقاد الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كرى او مع الليلة الماضية مطلقا اشتراط عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كرى تبعا للمحكي عن بعض او يحتمل الاطلاق وجوه بل اقوال اقويها الاخير ان استفدنا من الرواية كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بقينا على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث اذ لا دليل على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة وليس الغسل قبل الفجر غسل الصلاة الا ان الاحوط تقديم الغسل ثم تجديده بعد الوقت للصلوة ثم ان وجوب الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغمس قبل الفجر ويكفي الغمس قبل صلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قائل بالاول وان احتمله في الروض مع التصريح بضعفه ثم حكي عن المحقق الثاني في حاشيته انه نقل عن بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغمس قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ او ان احدا قد انه تحرف عليه من غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة منافاتها لابتداء الصوم كما في الجنابة دون استمراره واما المتيقن به في الكثيرة لاطلاق النص وقد عرفت اختصاصه بالكثيرة وان التعدي لو كان الى المتوسطة فبالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمال الاخير فمبني على ما تقدم من ان الغمس في المتوسطة بعد الصلوة يوجب غسلا للظهرين ام لا وعرفت ان الاول لا يخلو عن قوة **اما النفاس** بكسر النون الدم

في النفاس

هو لغة بمعنى ولادة المراة كما عن جماعة فدم الولادة ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال ونفس بها ثلثا او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي هي الولد يقال نفست المراة ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمراة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد يفتح النون ويسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب فعلاء يجمع على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعان على نفساوات وعشراوات انتهى وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حدث مع عدم

الدم كما حكي انه اتفق في زمان النبي ص خلافا لبعض العامة نعم لا فرق بين ان يكون معها او بعدها على المشهور فان ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا
واختلف اصحاب الشافعي انه هل يصدق عليه عرفا ولقوله ع في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امراة حامل رات الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رات الدم
وقد اصابها الطلق وانه وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما فيها
من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض
الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في النفاس والحيض واما ما لم يكن حيضا ونفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم و
يؤيد ذلك ما يدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رات الدم وهي حامل لا تترك الصلوة
الا ان ترى الدم على راس الولد اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة فان التفسير ان كان من النبي او الامام صلوات الله عليهما واليهما فهو
دليل والا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظاهر مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي ووسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المرأة عقيب الولادة و
يمكن ان يريدوا به الغالب كما صرح به المص في المعتبر بعد امثلة الولادة وظهور شيء من الولد كما احتمله كاشف اللثام ويحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة
فلعلهم استندوا مضافا الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضدة بصدق الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة
الزوج ح لو طلقها الى موثقة عمار عن المرأة يصيبها الطلق يوما او يومين او اياما فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد ونحوها ما روي الصدوق بناء
على ان الظ صدق انها لم تلد الا بعد الفراغ وفيه انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحقق النفاس بخروج الدم
قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف ايض في كونها استحاضة اذا قلنا بان الحامل لا تحيض ولهذا قال في محكي ... الذي
يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال ودليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وكذا لا اشكال فيها اذا لم يستجمع الدم شرائط
الحيض وهل يعد منها تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما عن ... نفي الخلاف عنه ويدل عليه اطلاق ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس
حيض محتبس وان النفساء كالحائض والطلاق وموثقة عمار ورواية زريق المتقدمتين مع ان الفرق بين دم المخاض وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل
له الا كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فلا يصلح للحيضية لقربه من النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض
لعدم علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها
ايام الطهر قد جاوزت مع ايام النفاس حيث ان الظ هنا ان عدم مضي ايام الطهر مانع من الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وفتاوى
الفتاوى بان المتجاوز من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتاخر كما صرح به في الروض لا لاطلاق ما دل على الحيض
لمعارضته بقاعدة الامكان المسلمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف ما بين النفاس والحيض المتاخر والا فلا يتصور عنده حيض
متقدم على النفاس من جهة ما ذكره مدعيا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيد ما ذكرنا انه استند في هذه المسئلة على كون الدم قبل الولادة
ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار اقل الطهر فلا يبعد حمله على عدم حصول الحيض اللاحق
قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار نقاء
طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراد من جعل المولود قبل عشرة ايام يعني من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه
حيضا المتقدم لطهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما
قبله ويمنع ح اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين ولو رات الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجه
انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا انحصر
اعتباره على ما عرفت من الحيضة السابقة فالظ منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما
بينهما بالقرء الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا
وبعضه بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا ايضا واما الروايات فضعيفة دلالة واما الصحيحة فمفهومها غير محل الخلاف ودعوى عدم الفصل ممنوعة كما ستعرف
لعله لذلك كله او بعضه اختار العكس في المدارك وغيره تبعا للمحكي بهما وفي مع صد عن كره ونسب الى الحواشي المدعية من الشهيد على القواعد نسبا
يحكي عن نهيه وقد عرفت عبارتها الا انه لا انصاف انه لا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف كما عن نهيه بل تقدم في
مسئلة اقل الطهر بين الحيضتين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمراة مط لا يكون اقل من عشرة ولذا اوجبنا بها على
صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فراجع الاتفاق واجماع قد ما عرفت على اعتبار اقل الطهر مما لا يجمع من طهر
في الطهر بين الحيضتين مع انها انما يتبع كون الاقل طهرا فاصلا بين حيض ونفاس لعدم التحديد بين الحالتين في هذه الروايات مع اصالة عدم الحيض السليمة عن
ورود قاعدة الامكان لحكم الدليل عليها في المقام ومما ذكرنا يظهر حال ما لو تحقق ايضا الحيض بالنفاس كما عرفت احتماله عن نهيه وربما لم يعتبر زيادة

على الصلوة السابقة ان ليس في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل يحكم بانضمامها
او يكون المجموع نفسا واحدا ثم ان الظاهر سببية الولادة للنفاس دون انه مع الصدق عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج الادمي كله او بعضه واما
خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخلو عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما قيل الحاقه بالادمي بل عن كره انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهد
القوابل انها لحمة ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا تبين فيه خلق الانسان فرات
الدم فهو نفاس اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض محتبس فلا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن انكاره كما عن المحقق الاردبيلي في شرح الكتاب
حيث قال ان الخارج مع المضغة وبعدها ليس بنفاس وان علم كونها مبدا ادمي لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس بذلك انتهى واما العلقة فقد عرفت دعوى
الاجماع عليها من كره ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيها كما عرفت بالعلم بكونها منشا ادمي وح فيرتفع الخلاف فيه بعد ملاحظة استناد
المانع الى عدم العلم بكونه مبدا لنشو ادمي كما عن المعتبر ونهي وغيرهما ومن هنا انكر الشارح في روض على من توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدا نشو
نعم ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة فشكل الا ان دعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول وعن الشهيد احتمال
الحاق النطفة اذا علم كونها مبدا نشو ادمي لعدم صدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدا نشو ادمي استقرارها على صيرورتها
علقة ولذا قيل ان العلم بذلك متعسر بل متعذر والا فالنطفة مط مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الاب ثم اعلم ان النفاس
حد لا نكثر بل يكفي فيه اقل المسمى ولو وانه لحظة ولو تعقبه بطل صومها ولو ان لحظة اخرى في اخر العشرة كان تمام العشرة حيضا ولا خلاف في عدم
التحديد بل الاجماع عليه عن ... والغنية والمعتبر وكره وكرى ويدل عليه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير رواية ليث المرادي
من النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد بعني الا سند لا لبها اشكال حيث ان ظاهرها ان يبين قوله حتى يجب عليها
الصلوة وقوله كيف تصنع السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس له حد شرعي ولا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا
الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها
الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت فان عمدة الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى صدق
النفساء على المراة والنفاس على دمها واما الكثرة الذي يمكن شرعا وصول الدم ويمنع التجاوز عنه فالمشهور محصله ومنقوله انها عشرة ايام وهو المحكي
عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمص في غير المخ والشهيدين والمحقق
الثاني وصاحب الموجز وشارحه وغاية المرام وحاشية المبسوط وجل من تاخر عنهم بل عن موضع من كرى نسبته الى الاصحاب بل عن ... والغنية الاجماع عليه ويدل
عليه مضافا الى انه المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لان
فرع بقاء موضوعها اعني النفساء اترعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو حدث الدم بعد العشرة والى ان النفاس حيض محتبس وان النفساء
بمنزلة الحائض ثم ما ارسله المفيد في محكي كتاب احكام النساء عن الصادق ع لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار
معتمدة في ان اقصى مدة النفاس اقصى مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من بعض
ما يظهر من كرى وصريح السرائر ورواية يونس بن يعقوب تقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند
وقت كل صلوة الخبر فانه لولا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة بعشرة فيوافق روايات الثمانية
عشر بعيدة من حيث السياق وان كان ظاهرة من حيث اللفظ فالانسب ان يكون في بيان ان المراد من الباء معنى الى لا لان حروف الصفات يقوم بعضها
مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناه والمراد انها تستظهر بتمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض
الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ
العادة اليها وامتناع الزائد عليها الامتناع تجاوز العادة معها خرج بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع بلوغ
العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا يثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها ويمنع تجاوزه عنها ولا دلالة
فيها على تحديد النفاس في غيرها بل لا يدل على تحديد النفاس في حق المعتادة ايض لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع
الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا ابتغا هذا من تلك الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظ من الرجوع
الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة وفيها لا يخفى كما في ما ذكر البنفاد منها من كون النفاس حيضا في المعنى كما في لكه لانه تجرد
استبعاد لكون نفاس المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء
على انه لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بهذا المقدار اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحالة في كون ما زاد
عن العادة ينقطع على العشرة حتى يجعل نفاسا او لا حتى يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ وغيره بروايات المعتادة الحالية عن ذكر الاستظهار

وانسا وان ذكروا اما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على بعض الظن والتخمين والا فيحرز تجاوز الدم عن عادة الخمسة او الستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة فيجاز الاكتفاء بذلك في النفاس ان كان اكثره ايضا من العشرة ايضا معها ما تقدم في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرق من جهة احتمال بقاء النفاس ايضا من العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا وقد اشار الى ما ذكرنا من اختصاص تلك الاخبار بعد تلك اكثر النفاس المعتادة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لا تردد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض فلو كان اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى ولكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة لا ظهور له في طلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما تقدم من الشهرة المحققة والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد واما قوله فقد جاءت اخبار معتمدة فالظاهر ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة من عبارة المقنعة في اتحاد الرجوع الى العادة كما يظهر من بعض ما تقدم عدم دلالتها على وجه يطمئن به النفس حتى ان ابن ادريس ابن يعقوب المتقدمة لا يدل على المطلوب على وجه يطمئن به النفس واما حكاية الاجماع عن ف فالظاهر انه اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين او السبعين فان المحكي عنه في ف انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما الى ان قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة انتهى ويؤيده قال في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوما انتهى وكيف كان فلو لم يكن في المسئلة الا الاصل المتقدم سابقا الذي اشار اليه الشيخ في يب بقوله بعد دعوى اجماع الفرقة وايضا فان الذي اعتبرناه مجمع على كونه من النفاس وفي يب بقوله بعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة المعتمد وهذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد عشرة ايام فهي اخبار احاد لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبب او لتقية انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المعتبر والسيد والصدوق والاسكافي وسلار وغيره في ط الى قوم من اصحابنا وفي محكي الانتصار انه مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا ع للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وصحيحة ابن مسلم سئلت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين ومضمونها من دون ذكر الاستظهار صحيحة زرارة وموثقة ابن مسلم والفضيل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسعة عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قضية اسماء فبمعارضتها بما دل على ان رسول الله ص انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سالته بعد ثمانية عشر ولو سئلته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سئلت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر فقال الرجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سالت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سالته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رواه في المنتهى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر عليه السلام وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله ص كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوما فقال اما الان فاخرجي الساعة فاغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر عليه السلام انها لو سالت رسول الله ص قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الخبر وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قضية اسماء على ما تقدم عن الشيخ في يب من وجه لبيان حالها او التقية وقال في محكي المنتهى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قضية اسماء بجملته محمولا على التقية لامكن المصير الى ان العدد الذي يستبعد فيه ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متاخر فاذا تعذر الجمع فبين النسخ ويكون التقرير للحكم بعد النسخ محمولا على التقية انتهى وظهر بما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين

والمشهو

والسبع عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية عشر لتكون الروايتان محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا واما الروايتان الاوليتان فان اريد بهما التبعيض عن الاخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على رجوع النفساء الى عادتها في الحيض فهو في غاية الفساد وان اريد ثبوت الحكم بهما في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في المدارك واستحسنه في التنقيح فهو ولا يخفى وهنه لاعراض الروايتين بمخالفة السيد بعد او الاجماع وان كان الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد ردا على العامة حيث حملوه كما هو دعواه بل يمكن التمسك بالروايات الاخر بناء على رفع المنافاة بينهما وبين ما ذكرنا من الروايتين بان المقصود منهما رفع توهم الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء فاجاب ع بعدم دلالة ذلك على ثبوت الثمانية عشر مطلقا ولذا ما سئله الراوي في رواية المنتهى انقص على بيان ان المعتادة تاخذ عادتها فيكشف هذا عن اهتمامه ع بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي اغلب افراد النفساء والحاصل من ذلك كله ان ليس في روايات الردع عن العمل بقضية اسماء الا رفع الايجاب الكلي الذي توهموه من تلك القضية والمتيقن من الردع بالنسبة الى المعتادة نوعا فاكثر بالنسبة الى تقرير العمل بها في غير المعتادة والردع فيخصص بها عموم ما دل على الثمانية عشر مطلقا بغير المعتادة فبقي الكلام على هذا التقدير بان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد بقضيتها في حكم غير المعتادة وان كانت غير معتادة كان مما دل على الردع عن العمل بقضيتها معارضا لما دل على الثمانية عشر ويمكن ان يختار الاول ويكون الاستشهاد بها لغير المعتادة لمجرد اشتهارها واطلاقها بين الناس وكونه مستندا مأثورا عن رسول الله ص فان مولانا ابا جعفر ع كثيرا ما كان يسند الحكم الى رسول الله ص ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان ع قد يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه فظهر بذلك كله ضعف التمسك لهذا القول باخبار هذه القضية وعدم التنافي بينها هذا كله مضافا الى عموم ادلة احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس له حقيقة شرعية ويصدق عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشريعة للحيض انما هي لغير المحتبس من الحيض وكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم بما دل على ان النفساء كالحائض اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بذلك الوصف في الاحكام فهذا التنزيل بعد الفراغ عن اتصافها بالنفاس وتلبسها بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض ام لا نعم ربما يقال ان ما قويناه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول بالفصل غير معهود بين الاصحاب وان قال به في المختلف واستحسنه في التنقيح وفيه مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل الصدوق في مثل الفقيه الذي هو اجمع كتبه واخبارها صحاحا التنقيح لا انه لو يعلم من القدماء القائلين بهذا القول فهم كلا رجوع المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر نظير القول المتقدم ان اكثره عشرة ان المراد به انما لا يمكن الزيادة عليه شرعا فلا ينافيه رجوع المعتادة الى عادتها والتحير ممن استظهر بذلك بالغ فيه حتى عد ما ذكره الشهيد في كري من انه جمع بين فتوى الاصحاب بالعشرة ودلالة الاخبار على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مساقهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل الثمانية عشر على المبتدئة حمل على الفرد النادر ومناف لمورد الروايات الواردة في قضية اسماء اذ لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لا تدلان على وجوب قعود النفساء ثمانية عشر حتى يكون حمله على المبتدئة والمضطربة حملا على الفرد النادر بل دلت الاولى على صيرورة الاكثر ثمانية عشر في الشرع كصيرورة اكثر الحيض عشرة والثانية ايضا صرحت بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد المطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد منع منه جماعة حيث زعموا ان الصدوق حمل قضية اسماء على المبتدئة بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعدما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا والظاهر ان مراد الصدوق المبتدئة بالمعنى الاعم اي مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا بعد كل البعد اما ما ابدا كونه من الظاهر كلام الشيخ في يب من حمل تلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا ان المقصود بيان مخالفة حكم الله بما يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او سبعين مع استناده ع في ذلك الى حكم رسول الله ص فهو بعيد لا وجه لارتكابه بعد سلامتها عن معارض صريح او ظاهر الا ان تدعى قيام خصوص صحيحة ... العادة فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المتقدم الا ان الشهرة المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من رجوع السيد والمفيد عنه يمنع عن مخالفته فالعمل عليه والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة ثم ان هاهنا قولين اخرين احدهما ما يحكى عن العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني ما يحكى عن المفيد وهو احد عشر يوما وكلاهما شاذان لم اقف لهما على مستند الا ان المحكي في كره اسند للعماني بصحيحة البزنطي عن الباقر ع والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روي ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه اعترف بعد ذلك بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له مستندا او عن السرائر رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي ساقطة عند الاصحاب واردة للتقية او لا نقاء عن الكلام ثم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة بزمان الولادة لا لاطلاقه بتضمن لحكمين منها انها لو رأت دما بعد العشرة لم يكن نفاسا سواء رأت قبلها اولا وتوهم الاختلاف في ذلك ومنها انها لو ولدت لاحد عشر يوما لم يكن الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت وهذا الحكم انما يتمشى بعد اعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد وهو انه لا يتعدى عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة

وهذا ينفك لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة بغير بينة ذلك لتغيير قاعدة الاشكال الجمع بينها في المقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفساء لمعتادة ودم الولادة لكنها الاثنتان ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها في الحيض وحمل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز عن العشرة كما هو المشهور او مطلقا كما احتمل او قيل كما ان اكثر الحيض عشرة لا ينافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وحمل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من انه لا يقتضي وجوب قعود المراة بالفعل ولو كانت معتادة لدون العشرة الى العشرة بل غايته عدم امتناع العشرة بل التحقيق ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان الاكثر فقط بل وليبان امتناع الزائد ولذا تريهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة الى عادتها فانها وان لم تعين العشرة الا بعد ملاحظة الاستظهار الى العشرة الا انها يكفي لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة عشرة بل وقوعها احيانا لكن الظاهر من اكثر كلمات المتقدمين سيما القدماء وجوب ذلك على النفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيان مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل مرادهم وجوب التنفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الا ان نفى مثل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر انتهى وربما تصدى جماعة من المتاخرين منهم الكاشف اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي هنا بين الرجوع الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم يفتون بانها اكثره لا بكونها كلها نفاسا اذا تعداها الدم وان كانت ذات عادة ولم ينص عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز الدم العشرة **اقول** هذا التوجيه حسن لو استظهر الشهيد فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار اصلا لما عرفت من ان هذا الكلام في مقام بيان امكان بلوغ عشرة وامتناع تجاوزه عنها لكن الظاهر ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة ظاهر اكثرهم وصريح بعضهم في كلماتهم الاخر غير التحديد المذكور فان اكثر كلمات ادرناه بكل من القولين المتقدمين ناطق بوجوب قعود المراة عشرة او ثمانية عشر عند استمرار الدم وجعل الزائد استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها كعن الصدوق في الفقيه اذا ولدت المراة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة ما بينها وبين ثمانية عشر يوما لان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رأت الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فتفعل ما رسمناه للمستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما وفي ذلك خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل دم تراه بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليها بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح من الاقوال والمذاهب لان بعض اصحابنا يذهبون الى ان اكثر ايام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشر يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد الى عدلا عنه في تصنيفاتهما وعدل السيد عن ذلك في مسائل خلافه فانه قال عندنا ان الحد في نفاس المراة ايام حيضها الذي تعهدها بعني اكثرها انتهى وعنه ايضا انه نقل عن المفيد انه سئل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ ايام ذلك فقد رأيت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام لاحد وعشرين يوما فعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر والنافع ان المراة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة الدالة على الاستظهار الى عشرة ثم قال البس قلد ويتم انها تستظهر يوما او يومين وضابطة البقاء على تلك مما يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها تسع تستظهر في النفاس يوما ومن عادتها ثمان تستظهر يومين وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في الطلاق وجوب الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المص في كره و ظاهرها وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل الاختلاف في مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض وجوب الاستظهار وكون مقداره يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكر في الحيض واضعف من ذلك ما اورد على المحقق قده من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنه بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه بالاصل هنا فقد عمل بها وحملها على اختلاف العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض واما الشيخ في باب النفاس و روى نظيرها الواردة في الحيض في باب الحيض وكيف يظن به انه يتمسك بما ورد في الحيض لحكم النفاس وذكر المحقق في الفرع السادس من فروع مسئلة اكثر النفاس انه لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهو اقل الطهر انتهى وغلط المقدس في التوجيه منه بعيد ما اختاره ان العطية اذ لو حيضا لو صبرت المراة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت عادتها العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين ثم قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتأخرين غلط هنا فتوهم ان مع الاستمرار تصير عشرة ولا تعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم رده بعدم الدلالة اذ من المحتمل ان تكون عادتها

ثمانية ايام

ثمانية ايام او تسعة انتهى والظاهر ان تخطئة المحقق انما هو فيما حكم به في الفرع السادس من عدم رجوع النفساء الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته هنا لا تأبى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق اولا من اطلاق وجوب جلوس النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر من عبارته ذلك ثم لكن قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق في الاطلاق الاول فالتحقيق ان نقل القوم في هذا المقام على تفصيل كما عرفته واما اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع ظاهرة في وجوب تنفسها فعلا عشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان مجرد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظاهر من المص في لف والمحقق ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما تقدم من ترجيحه قدس سره قول السيد في مسائل خلافه ان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر والحاصل ان المتتبع لكلمات الاصحاب حتى المص قده في بعض كتبه كالتذكرة لا يجحد ظهور كلماتهم في وجوب قعود النفساء مطلقا الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فان ذكرى من التنافي بينهما في محله وتوهم ان ما ذكره في ذكرى هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت انه بهذا لا يصح منشأ للتوهم الا انه يمكن دفع المنافاة بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجابهم الاستظهار عليها الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكره لا من جهة كون النفاس الواقعي في حقها عشرة حتى يلزمها التنفس بها مع تجاوز العشرة وثمرة رجوع المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما يظهر عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها وغيرها تاخذ بالعشرة نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت ايضا تخطئة المص قدس سرهما وحينئذ فلا تنافي بين قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه يجب على النفساء القعود عشرة مطلقا وانه لو تجاوزها الدم العشرة اخذت المعتادة بعادتها وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المص قده في كره الا ان كلامهم في الاستظهار وانه غير واجب يجعل ما ذكرنا فافهم وكيف كان فالاقوى في المقام وجوب الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا يعارضها روايات الاستظهار بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكره من حملها على ما اذا انقطع الدم على العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر فالمشهور ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في القعود على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة الاستحاضة لا كونها مستحاضة واقعا كما انه ربما يعامل الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث انه لم يقل احد بالفرق بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض ويؤيده عموم التشبيه بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف بقي الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة ولعله من جهة الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما لو اريد بالاستظهار الاحتياط تحفظا بالنفاس من حيث احتمال زيادته على العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا سبيل لما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معدودة من النفاس وان تجاوز العشرة كما يرشد اليه اطلاق بعض الاخبار باستظهار المبتدئة بل مطلق المستمر بها الدم الشامل لصورة عدم رجائها الانقطاع لدون العشرة فتدبر والاحوط الجمع بعد العادة الى تمام اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم ان مقتضى كون اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم الصارف عنه لما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا فقد ذكر السيد في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المراة اذا رأت الدم بعد الوضع تصير نفساء وح فيجب على غير المعتادة التنفس بالاكثر وعد الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التميز وعدمه لان ادلة التميز والرجوع الى النساء مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة كما عرفت وظاهر ان المراد من الحيض ما يقابل النفاس لا ما يعمه مع ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة لكونه مقدما على الاستحاضة فالشك في منتهى النفاس ومبدء الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التميز نظير معتادة الوقت مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التميز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس او ان النفساء كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس ومنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التميز ثم الى عادة اهلها والمضطربة الى التميز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض المعتادة ام لم يصادف كما صرح به في قه لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار العادة من العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون استحاضة مطلقا الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد ايامها عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها وتعبد غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفة وادلة العادة والروايات ويحتمل ان ترجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة واحتمل بعض المعاصرين وجوب صبرها بعد النفاس الى شهر ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى تعهد النساء في كل شهر مرة ومن ان هذا التحديد في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار اخر من ان ما جاز الشهر فهو ريبة في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض

تفصيل

تنبيه لا يخفى ان مما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه لو استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة تجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة الى ان يدخل الشهر المتعقب للذي ابتدأ به فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتادة ثم ما بعده حيضا الا انه يعتبر لون الدم بحيث يستفيد منه تميزا لا سيما في ايام النفاس ثم تمام ايام العادة في الحيض فيما سلف ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وقد يظهر مما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الرجوع ورجوع ما ذكره في المعتادة صرح به المص في نهاية الاحكام ثم يقال انه ان عملنا بالاطلاقات تكون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول غاية الامر ان يعارض معها ادلة العادة او الصفات بالمفهوم والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض وبقاء الاستحاضة ويؤيد ان تقييد تلك الاطلاقات وحملها مختصة بمقدار العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى اربعين او ازيد بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل الرواية المتقدمة عن المنتهى من تكرر امرأة محمد بن مسلم انها كانت تقعد الى ذلك الاربعين يوما ثم امرها اصحابها بثمانية عشر وردها الامام ع الى مقدار عادتها وحمل الباقي استحاضة الى العشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في غاية البعد مع ذلك كله فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظ من تلك الاطلاقات اثبات الاستحاضة في مقابل النفاس فلا ينافي الحكم بالحيضية لو وجدت امارة الحيض كالعادة مثلا فتم الظ وورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان ومع العادة لو حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا انتظرت عادتها والظ انه مراد الش في ض من قوله ان المعتادة تجعل الزائد من النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها فقد صرح به المص في نهاية قال انها يعني المعتادة تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتادة ثم ما بعده حيض ولو اراد منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتادة فلا يخفى فساده من وجوه واما استثناه بقوله الا انه يعتبر لون الدم فيرد عليه انه مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة فلا يجري فيهما الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة ترجع الى قاعدة الامكان فتتحيض مط او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما ترجع الى التمييز وغيره بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض ولم ترجع اليه من اول الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض فتأمل ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة ولتحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام المذكورة وما ذكره الشارح من ان مما يتفرع على كون النفساء كالحائض انه اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة الى اخر ما ذكرناه عنه سابقا امر ما يرد لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض عرض للمرأة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعد العشرة ايام طهر واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكر المحقق سابقا في مسألة اكثر النفاس حيث ذكر ان ما يزاد من العشرة استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يأبى الانطباق على ما ذكرنا من الاحكام بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة الا انه قد ذكر ذلك في المعتادة فراجع وتامل ويؤيد ما ذكرنا ما يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وعلل العفو عن الصلوة بمضي ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فتدل على ان هذا بمجرده كاف في التحيض وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام ع بحيضية ما زاد عن العشرين من يوم الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على مذهب القائل بانه ثمانية عشر او الاحد والعشرين واما تقرير الامام ع للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او نحوها من موانع الردع ولو ولدت توامين فالدم بعد الثاني نفاس قطعا كما في ما حكي اجماعا على الظ وكذا ما بعد الاول لصدق عليه انه نفاس كما في لصدق الاسم قال السيد في الانتصار لا يمتنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا واهل اللغة لا يختلفون في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما عن المعتبر من التردد ولا في تحقق النفاس من جهة ان الحامل بالثاني حامل بنفسه عن تحقق النفاس ولذا قوي اخيرا كونه نفاسا لصدق الاسم ثم انه قد يقتضي كون الولادة امارة ومعرفة لنفاسية الدم الحاصل عقيبها كون كل دم منها نفاسا مستقلا سواء تراخت ولادة احد التوامين عن الاخر او ولد متقاربين الا ان في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة متعددا وان كان في العادة حد النفاس حينئذ فالعدد ايامها من التوام الثاني واستدل كثير النفاس من حين ولادته الاول الا ان هذا الحكم في الحقيقة يلزم على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا لاعتبر العدد من الاول ولعل ما ذكرنا يعلم انه قد يمتد مجموع النفاسين الى عشرين فقد يكون الاول الى العشرة ثم تخلل الطهر بل قد يطرء بعده الحيض ثم تلد الثاني ويحصل النفاس بعد هذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين نعم قد يستشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان النفاس

عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقامين **اقول** ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكنك خبير بانه لا دفع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض انما كان من جهة التصريح به في الفتاوى فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض احتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتيب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا التعبير ليس الا تشبيها في ترتيب جميع احكام ذي المنزلة كقولهم الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يعبر في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يجري لما نحن فيه من قوله ع في بعض اخبار المتقدمة لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورد تلك النص اما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر المتقدم ايض لما عرفت سابقا من الروايتين في دم الحامل مع حكاية الاجماع عن قد ومعه دعوى عدم الفصل بينه وبين المتاخر من الشارح في الروض واما حمل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فسيأتي وجهه لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفة للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر فاذا فرضنا انها رأت الدم عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رأت البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورأت الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء مقدار عادتها فيخصصها بمن لم يتربص بعده مثل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها نفاس واحد هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يق بان عموم ادلة الطهر مخصص بما اذا ما بين النفاسين ومن الظ عند المتامل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم جريان استصحاب النفاس موضوعا واحكاما ومن هنا ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين مستقيم وانه ما اورد عليه من ان جوازه محتاج الى الدليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينها فانه يحكم بكونها طهرا وان رأت بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظ عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سيأتي انتهى وتبعه في تحريره وحاشية ض والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة من الاول فلعل يجعل الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعد المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين لو حكم كل منهما فلو رأت الاول من الولادة الاولى والثاني من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النفاسين المتخالفين نفاسا ولعل الظ من كاشف الغطاء حيث قال لو رأت مع كل من التوامين الدم كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول احتسب ما كمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من قوله بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظ المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستدلال لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني منسوب الى الولادة الثانية وان كان معدودا من كل منهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبته ولادة واحدة والا فلا ارى وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخونساري في حاشيته بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى ثم انه هل يلحق الولد المتقطع قطعا بالتوامين فيكون لكل منها نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مبتدأ ما دل على تحديد النفاس بعشرة فيجعل ابتداؤه من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا او مع انضمام الى ما سبق من الاجزاء او يجعل تحديد النفاس من ظهور الجزء الاول ولو انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه لختار اولها جماعة قال المص في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فرأت الدم فهو نفاس انتهى ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه للخبط او تحديد النفاس ولا العدة من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يغاير الحيض في الحرام الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس و منه يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض هي احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة

الاول ان اقله في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فان في اكثره خلافا بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس الا ان يراد الدليل الفعلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي به تنقضي العدة ثم في العدة التي لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل عن الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادتها في النفاس بخلاف الحائض ومنها الخلاف في اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيضين انما بخلاف النفاس المتاخر والظ ان المتقدم لا خلاف فيه منها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين ولو كون الدم بعد الولادة ثم بلغ اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن السرائر والجامع والشرايع وكتب العلامة قده ومن تاخر عنه بل عن ... ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه صدق النفاس عرفا لعدم اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف به ثم يشكل مع عدم الصدق او عدم العلم به مع عدم العلم بكون الدم المحتمل ولذا ناقش فيه صاحب المدارك فالاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كما استدل له به لا باعتبار كون العشرة من مبدا الولادة لا من حين رؤية الدم ... للمرسل وابن ... في النفساء تقعد ايام ... وجهارة او رد من قول النبي ص هي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منه يوم وضعت بايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا باس ان يغشاها زوجها وما ورد من قول النبي ص لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت ولا يبعد دعوى انصرافها الى المقارنة الدم الاول لحكم الغالب وكيف كان فربما يستفاد من اطلاق العبائر شمول الحكم لما اذا رات الدم الولادة بعد العاشر ثم مع كونها معتادة لما دون العشرة لكن ... صدد من يعبر بما اذا كانت غير معتادة او اعتادت العشرة وانا مع ما مادون بها يشترط في النفس عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم المتجاوز عن العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس نفاسا ايض ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسئلة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط ولذا تامل في الحكم المذكور جماعة منهم صاحب ... وهذا الدليل مفقود فيما نحن فيه لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض بعد العادة ويتجاوز عن العشرة استحاضة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة من العشرة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثره عشرة وما اسلفناه بينه وبين ما احتمله في كري من انه ينبغي على اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج عنها استحاضة وان انقطع على العشرة وبضعفه ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفساء بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او معه وهذه الاخبار اما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سوى الاوجه بانه لا ريب في خروج الفرض عنها سوى انقطع الدم على العشرة او تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار بحيث تشمل الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم قد اعترفوا بان هذه الاخبار لا تنافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من اول الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة للمستحاضة فانهم لم يحصل ما يستفاد من الادلة لزوما فيها فيمن رات الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في جعل عادتها الاخيرة نفاسا الا ان ندعي اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاحتياط هذا الانصراف بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو راعينا السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا لو ما لو لم تر الا بعد العادة ثم رات وعبر العشرة فالظاهر خروجه عن مورد الاخبار فتقتضي الصدق تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما يشكل اذا كان تقدمه اكثر من العادة كما اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا خامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رات في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عموم النفاس او يجعل النفاس بقدر عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رات من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله على من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم تجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة في هذه الكلمات ساقطة راسا والمتحير عليه ما ذكره المص من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يوجد شئ مما بعد العشرة وان كان مما للعادة فلان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد كتحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم يقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو رات الدم الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والمراد منه على ما ذكرنا من تفسير

وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الاجماع على ان مبدا العشرة من حين الولادة محكي على انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو لم تر الا العاشر والاول خامسة فالعشرة نفاس اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبائر اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقا فلكون المراة في ايام نفاسها واذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدا على الدم فيشمله كلما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والزام تقييدها بمن رات الدم مستمرا غير معقول والنقا بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتصور على مذهب القول بالعشرة مع ان الطهر مط لا ينقص عن عشرة لعموم النص والاجماع نعم من النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على من استدل في المسئلة بعدم نقص الطهر عن عشرة كالشهيد والمعتبر وكره وكري وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله كتوقف صاحب الحدائق حيث ذكر انه لم يثبت الاجماع على الكلية المذكورة كان للتوقف في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يحتمل الايراد هنا من مثل صاحب الحدائق ممن يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وينحصر اعتبار الفصل بالعشرة بين الحيضتين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس العادة بعدم كون المراة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسئلة الكتاب هو الاول فقال في الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة امكان الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفاد منه تمييزا ولم تر في العاشر ورات الثاني وما بعده الى ثلثة فيحكم بكونها حيضا لامكانه انتهى وهو حسن هذا كله على مذهب من يحدد الاكثر بالعشرة واما من يحدده بثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الثامن عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كان في غير ايام عادتها فالظ الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا يعارضها قاعدة الامكان لان ذلك العموم دليل الامتناع وان صادف ايام المعتادة فهل يرجح عموم ادلة النفاس وعموم ادلة التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا اجتمع شرايط الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة مثلا فالظ تعيين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا فيمن لم تر الا العاشر اذ لا يفرق العرف جزما بين من رات لحظة ثم رات العاشر او رات الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رات ساعة بعد الولادة ثم انقطع عشرة ايام ثم رات ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ايام بعدد طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رات اقل من ثلثة كان دم فساد لانه اقل من عدد الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولو اتفق له على نص في ذلك انتهى وفيه مواضع للنظر يعرف مما قدمناه سابقا

في غسل الاموات

المقصد الرابع في غسل الاموات

وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا ما في احكامه من التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت دون ما يتوقف من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على الاخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام بغير احكام الاحتضار ونحوها انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل الميت وهكذا في المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دل عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرعي يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولي انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه وانهم امروا بالصلوة عليه وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره وان كان الولي او من يامره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبارة يع في مسئلة التغسيل او قوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اختلف ذا القول بالاستحباب بانه فرع الدليل على الوجوب الكفائي اولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم بدون اذن الولي والظ انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما ربما يدعى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه ليس لاحد مزاحمته لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك اذ في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف عليه وليس في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله ع في ذيل الرواية الثانية او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر وعن الماموريه بمن يحب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب له لا مقام الزام وتكليف والا كان المناسب ان يقول او يامر واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق و اظهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي اخرى فهو احق ان يقدمه الولي والا فهو

خاصة بمعنى ان الولى اذا لم يقدم اما الاصل فهو ثابت لجميع والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار يشهد لان مدلولها ما ذكرنا واما ما نسبه المحقق الشرايع فلم يعلم
وجهه وان اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير بعد ما مسك منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على
الميت نعم ما نسبه الى المنتهي بخصوصه من ان التعبير لا يليق بما التمسك به للحكم فيه نظر بعد ملاحظة ان نعت المسلمين بالاولوية بالنسبة الى غيره عن احتمال كلامه على استحباب المباشرة
نبين بعد الاشتهاد المحكوم به بعض المعاصرين ونظر نسبة الاستحباب الى الشرائع من جهة العبارة المذكورة لشيوع العبارة في المسئلة الى ان كلام الشهيد وغيره
حيث قال في كوني النظر الاول في الغاسل والولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام لقوله ولو الارحام بعد ذكر الاية والروايات المتقدم بعضها اقول في الحدائق
بعد ما اشتهر هذا الكلام بعدم الوجوب على امة المسلمين كما هو المشهور بل على الولي خاصة ثم قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي
فالامام ولمن يامره مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشافعي ان الاولوية نظر له او للميت انتهى وفيه
كما ترى يتضح في سلوك الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالوجوب الكفائي انتهى ثم شرح اشتغال الكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي اشتمالها
مع استناده لا لمجرد الاولوية او لوا الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في بيان الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه وان صرح
ان ظاهرها بعض الفرع الذي ذكره الشهيد اخيرا فانه لم يزد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن شاء منهم ان يصلي ولهم ان يفتقد
بمن شاء منهم وقد انتفت مراتب الولاية لانه لا مراتب للتكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لما اختاره صاحب
الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب يختص بالولي فلو استنهض بموافقة السيد لكان اولى الى ان يطلع على عدم ابتناء ما ذكره السيد على ما
استدل به له وكيف كان فيبقى في المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق وغيره توضيحه ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي
لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم الاخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط
المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق
على الولي ومشروط في حق غيره باذنه فان لم ياذن لغيره فغيره غير منجز عليه التكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق معينا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة
والاذن لغيره وان اذن لغيره شاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما وتفرع غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن دفعه بان
شرط المكلف به هو احد الامرين من اذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي اذ لا
واسطة بين عدم كل من الاذن والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي للفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه يتصف بالوجوب فعلا
وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل واما مع علم الامرين فلا وجوب من جهة تحقق الامتثال وح فيصدق على كل مكلف انه واجب عليه بقول مطلق الا ان
الفعل بالنسبة الى الولي غير مشروط وبالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب الا اذا
تحقق الامتثال وهذا حال كل واجب كفائي وتوهم انه قد يتحقق الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتحقق وقت الفعل فان الولي لو امتنع
ح من الاذن والفعل لم يتنجز الوجوب في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبر على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن
والامتناع عن الفعل المامور به في تمام وقته لا الامتناع عنه في هذا الزمان الخاص وتوقف كل الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او ماذونه
وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي المطلق نعم ليس لهم الاشتغال قبل الاذن ويضيق الوقت لعدم تأتي الفعل الصحيح منه لان المفروض اشتراط التقديم في حقه
باذن الولي او امتناعه عن الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان الواجب عن زمان الوجوب
لترتب بعض شروط الوجوب المضيق فهذا الغير من اول موت الشخص يجب عليه لا على الموران باني بواجباته مقرونة باذن الولي فيها او امتناعه عنهما في تمام
الوقت ثم انه ربما يتوهم بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور ولعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل
للعقاب مع ترك الواجب وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وبين عدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة
واضحة منها جواز استيجار الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده
وعلى المشهور لا يسقط الوجوب بعد وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي فان الاصل حمل امره على الصحيح وهو الفعل وان كان مقتضى الاستصحاب
عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت الولي اذا خصصنا الولي بمن يمكن تعذره فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الاخر ايضا وقد يتوهم نفي هذه
الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي باذن الولي او امتناعه عن الفعل فانما كان اللازم من ذلك شك المكلف في تنجز الطلب
الكفائي عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن
الاذن فيه وفيه ان عدم امتناعه من الفعل والاذن بمعنى فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال انه ياذن الولي
نفس هذا الشخص او باذن لغيره ولا بفعله ذلك الماذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات
انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل

بتغسيله على الولي كما تقدم بقي الكلام في ان الاصل عدم اخلال من يتعين عليه فعله او الاستيذان منه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية
انما هي ثابتة لكل ميت مسلم باظهار الشهادتين مقرا من ضروريات الدين عدا بعض الفرق كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان انتحلوا الاسلام وبعض
المخالف فانه مسلم على المشهور بالنسبة الى احكام ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل
قوله اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله غسل الميت واجب ونحو ذلك مضافا الى عموم ما دل على وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة
القول بالفصل وما دل على وجوب تطهير الميت لئلا يتنجس البدن الساحل ولا مخصص لها عدا ما يتخيل من الاخبار الواردة في بيان تعليل تغسيل الميت وان
الوجه فيه هو تنظيف الميت وتطهيره لقربه الى رحمة الله والتوسعة من الملائكة او انه تطهير للميت عن الجنابة الحادثة له عند الموت بل ما كان يليق المخالف شيء
منهما وفيه ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل الغسل من حيث هو هو المشروع عندنا كما عليه الاصحاب ان المخالف لا يجوزون ان يغسل هذا الغسل بل يغسل غسلا اي اهل
الخلاف اللهم الا ان يقال ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل غسل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل غيره والا كان الجواب اخص من السؤال كما لا يخفى وبعد انصراف
الغسل في اخبار التعليل سواء الاول او الثاني الى الغسل المتعارف عند الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع العلة الى بيان المصلحة في ايجاب الغسل من حيث هو في اصل
الشرع وهذه المصلحة مسلمة الانتفاء في غسل اهل الخلاف لكن لا ينافي ذلك ايجابه بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل المخالف لا من
حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما مامورا بالاحترام لاظهار كلمتي الشهادة نعم لازم ذلك عدم جواز اثبات وجوب هذا الغسل بعموم ما دل على وجوب الغسل
الثابت من حيث هو غسل لكن في غيره غنى عنها بل التمسك بها لا يخلو عن المناقشة لان اقوى تلك العمومات الاطلاقات اما العام والاطلاق المتقدمان وكل منهما ممنوع الدلالة لم
اما الاطلاق والرواية المتقدمة فلانه في مقام بيان حكم الغسل بقوله فهل نظير قوله الصلوة الفلانية من الابعاد الجمعة او نحوها واجبة واما عموم الرواية الاولى
فهو وان كان لغويا الا انه لا يبعد ان يكون تدليسا ذهنيا تفصيل بعض افراده كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد وارد في مقام تعميم الحكم لجميع اصناف الموتى
المتغايرة من حيث سبب الموت فكانه قيل اغسل كل من مات باي سبب كان الا المقتول بين يدي الامام فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة بخصوصها
اخر غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احل كل لحم الا لحم البقرة وهذا غير بعيد بعد التامل واما المناقشة في الاجماع وانعقاده على الكلية لمخالفة جماعة في المسئلة
فهي في غير محلها فان من خالف في المسئلة كالشيخين وسلار والفاضل الحلي ونحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظاهر بعض وصريح اخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع
على الكلية كفى في المسئلة ما دل على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلم المؤمن في الامور المتعلقة بالمعاشرة التي من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم
معاملة الكلاب وهذا واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او جلب قلوبهم الى الايمان كما قال كونوا
دعاة الناس بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم ولما تعبد من جهة الاجماع وعلى اي تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المعروف عندهم
اذ به يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترامهم لان احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو احترام
عندنا من جهة انه ايصال الخير ونفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف العذاب حيا
وميتا وجعله من افضل الاعمال ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرايع عن ظ الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم غسل اهل الخلاف وفي
المدارك انه ربما كان مستندهم في ذلك قوله الزموهم بما الزموا به انفسهم وكانه اخذه من كلام جده في الروض في باب توجيه المخالف العملية من انه غير
واجب الزاما لهم بمذهبهم كما يغسل غسل المخالف ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات وحكى الاتفاق على الاربع في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم بمذهبهم
لكن الرواية لا تخلو عن قصور كما صرح به بعض ويؤيد ما ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة ودم الحيض من قوله ع ارضوا لهم بما رضي الله
لهم من الضلال واما ما ذكره المحقق وتبعه في ذلك ان المغسل ان جهل غسلهم غسلنا غسلنا فلعل وجهه عموما التغسيل خرج صورة العلم على غسلهم ويمكن
القول به ايضا على تقدير الاستناد في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم مداراة او احتراما لان تغسيلهم غسلنا وان كان تعرضا لما هو حالهم
اما عندهم من جهة الفساد واما عندنا فمن جهة الصحة والسداد الا انه خير من الترك المستلزم لعدم المداراة ولهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا
فالظ ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل بمسه ولو غسل غسلهم فالظ انه كذلك فان الجامع للمقاصد ولعله للامر به فكان كالمسلم الصادر من مخصص
مجتهد او مقلد بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل واما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك وان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم المؤمن
للقبض المشروط في صحة الوقف ثم ان مقتضى كراهة تغسيلهم مع وجوبه استحباب ترك التعرض له وكوله الى مخالف مثله كما يستحب المسابقة الى تغسيل المؤمن
الصالح العالم ولا كراهة لا اختصاص بعض هنا شيء وهو ان ظ المحقق الثاني كما عرفت حكى اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق اختيارا في
ذلك انما منهم في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظ من القول بالتحريم والاستناد الى الالهم بانهم كفار هو حرمة التغسيل الصحيح
دون الفاسد اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم الصحيح لولا الحرمة فيه ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسئلة
تفصيل ما حاصله على ما حكي انه قال وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى ان يكون
مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد به اكرام لرحم او صداقة وان اريد اكرامه لكونه اهلا للخصوصية من خلته او لانه الانتحاء عن الاسلام والتلبس حقيقة

بهم... وان ابدا كرامة لا زاره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى واحتمل مثله العيان حمل الجواز والمنع في كلام المانعين المجوزين على ماذكره ليكون النزاع لفظيا
اقول وهذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات التي لا تحتاج صحته وترتب الآثار عليه على ثبوت امر من الشارع ولا الى قصد التقرب
بل لا حاجة لنا الى اثبات عمومات امر الغسل بل الغسل بنفسه موجب لترتب الآثار من طهارة بدن الميت ووصول النفع الاخروي اليه ح يكون ايصال الخير الى المخالف
نازلا بالاجنبي ولعزى بالحربي ورثاء الكرامة لكنه لا يتصف بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل ولا استحبابا ولو كان هناك تضرر
بتحصيل غسل اهل الخلاف لا يصل من ذلك النفع اليه واما تركا لما انهم على ان نفي غاية البعد في غسل الاحتضار وهو حضور الملئكة لو في الغسل او حضور روح
او عمود عطوا وامله عنده توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن المقنعة وعن النهاية في باب القبلة والمراسم والمهذب والكافي والسرائر والمختلف والمص هنا وفي تحفظه
والشهيد والمحقق الثاني بل يحكى عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندا ومن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين عليه السلام
قال دخل النبي صلى الله عليه واله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب في هو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت
عليه الملئكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله ع اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة
وروايته معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وربما يستدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه فلا دلالة
على ما ذكرنا لكن الاولين قاصران دلالة لظهور الاولى في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح به في المعتبر ومنع اشعارها بالاستحباب اخلاف الانصاف من له ذوق
سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية وهي تغطية الميت مستحبة مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات
ستبعد جدا لان المراد من لفظ الميت هو المشرف على الموت لا من لفظ مات نعم ربما يكون قرينة على قوله في ذيل الرواية واذا اغتسل يحفر له موضع تجاه
القبلة بناسمع الفارق مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر ودعوى انجبار قصور دلالتها كقصور سند الاولى بالشهرة مستفيضة
مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكى القول بالاستحباب عن المفيد في الغرية والسيد المرتضى والشيخ في خلافه وبه
في باب الاحتضار وابن سعيد في الجامع والمحقق في المعتبر والمنتهى والمص في كتبه واختاره من المتاخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية وكاشف
اللثام بل ظاهر المحكي عن المنتهى كونه ان هذا القول هو المشهور حيث افتى في المعتبر على نسبة القول الاول هنا الى المفيد وسلار مشعرا بنهما بانه من اهل الفتوى
الى الاستحباب كما صرح هذا في كره وقال المفيد ذكر قول المفيد وسلار الثاني على الاستحباب عن دعوى الاجماع لكن المحكي من عبارته انه ادعى الاجماع
انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال مقابل الشافعي لا في اصل الاستحباب وامام واسمعوية بن عمار ومما يحتمل ان يكون السؤال فيهما من الميت من حيث اصل
يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاهم نظرا الى اشتهار غالب الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الاتية وربما استدل باستمرار سيرة المسلمين
على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون تركه من الشنايع على الميت واهله بحيث ان الناس كثيرا ما يلتزمون ببعض المستحبات كما لا يخفى واما عدم وقوع
ذلك من الشنايع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا بد لعلل المطلوب اذ لا تقصير له على ذلك التقدير ملوم من جهة ان في تركه ذلك منه اشعار النسبة الخاتمة باستقامة
التوكل لو كان من غير تلقين ولكنه بالنسبة الى اوليائه فهو من لعل اشعار ذلك بعدم الاهتمام في مقام وجوب الاهتمام في رعاية حال الميت لما تقويه هذه
الفضيلة عليه في اشد الحالات والمسئلة محل اشكال والتوقف كما عن عدة من قبلنا والقول بالوجوب يقتضي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اول زمان
او مطلقا ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت لوجود المرسلة بل صريحها الاخير قيل وكذا ظاهر الحسنة بناء على ان المراد بالميت المشرف على الموت وفيه نظر
ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو تمكن المحتضر بنفسه من التوجيه فلا يبعد ان يجب عليه كما صرح به بعض لان الظاهر من الاخبار وجوب وجود
التوجيه في الخارج لا عن مباشر والمفروض تلبسه على ذلك لا يبعد تقديمه في التكليف على غيره ويتحقق التوجيه بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة
بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة وعن المعتبر وكرة اجماع علمائنا وفي رواية ذريح لا تجعله معترضا كما يجعل الناس ويستحب امور
منها ما يتعلق بما قبل موته ومنها ما يتعلق بما بعده فمن الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا فان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل
الجنة كما في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند
خروج نفسه ما اطعمت النار من جسده شيئا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه
حتى تخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا وفي مرسلة هشام
واذا ان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فمن كان ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس وتلقينه كلمات الفرج لحسنة زرارة وابن هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا
الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله
رب العالمين وفي مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما عن الفقه الرضوي زيادة التحميد قوله وسلام على المرسلين وهو المحكي عن المفيد وجماعة وحكي انه
سئل عنه المحقق فجوزه لانه مما نطق القرآن وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد قوله وما بينهن والا قوى ما اشتملت عليه الحسنة لانها

اصح واصرح ويستحب ايضا تلقينه الاستغفار والمروي انه يقول المبتلى اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يا من يقبل
اليسير ويعفو عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الرحيم ومن هذا الخبر بل وساير الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة
المريض الملقن بلسانه نعم لو لم يقدر فبقلبه باخطار الصور الكلمات او عقد القلب بمضمونها ونقله الى مصلاه ففي صحيحة ابن سنان اذا عسر على الميت موته ونزعه
قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه وفي حسنة زرارة فاذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات اختصاص
الاستحباب بصورة اشتداد النزع الآن تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه كما نفي احتماله ناخيره وكانت منهم تحضرنا به يسهل عليه النزع
يدل على كونه مطلوبا مطلقا فيتم المص تبعا للمحقق في كتبه او حبوبه فيما الحدائق على ما حكى عنه الى الاكثر واعترض عليهم بخصوص الاخبار وتنبيه
كاعتراضه لم يصادف المحل الا ان يدعى عدم صراحة هذا التعليل بحيث يخصص استحباب مراد لم ذكره مس المحتضر وانه مس فقد اعان عليه ثم ان ظاهر العبارة
كاكثر الاخبار ان المراد المكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير ولعل الترديد من الراوي والا فلفظ المصلى في الرواية لا يستعمل في اكثر
من معنى نعم يظهر من المحكي عن الوسيلة الجمع بينهما ولا باس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرأ عنده سورة الصافات بل سورة يس بل مطلق القرآن كما عن كره
والمعتبر وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤا عنده القرآن وذكر الله والصلوة على رسول الله وللمروي عن الكاظم ع قال لابنه القاسم
يا بني فاقرأ عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرأ فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب
جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت نقرأ عنده يس فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرأ عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته
يستفاد من حكاية يعقوب اشتهار قراءة يس عند المحتضر ولا باس بالعمل به تسامحا بل لنقرير الامام ع بل النبوي المحكي من كشف اللثام انه من قرأ يس
وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياها وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان
ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه ع ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه
صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويشيعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه وكاما ما يستحب بعد موته فمنها امور منها
التغميض بان يغمض عينيه بعد موته قبل لئلا يقبح منظره فلما رواه ابي كهمس قال حضرت اسمعيل الموت وابو عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه
وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته فعلا لا الاحتضار للنهي عن مس الميت عند النزع ففي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر ع وهو جالس في
ناحيته فاذا دنى منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في الحال ومن مسه في هذه الحال فكانما اعان عليه فلما قضى الغلام امر به
فغمض عيناه وشد لحيياه ثم انما اشتهر بين الناس من غمز بطنه في الماء وعصرها فلم اجد مستندا له اعتراه عليه في الاخبار ولا على من ذكره او شهد له بوجه نعم
عد ما حكاه شارح الوسائل عن بعض معاصريه لعله صاحب الحدائق انه لا باس به وان في بعض الروايات اشعارا به وحكي عن بعض انه حكى عن بعض كتب الطب
انه سبب لراحة الروح في الاخراج والانسلال لان الماء بارد والروح بخار حار وكيف كان ففي الحكم به مجازفة اشكال بل منع لعدم الدليل الا ان تعليل منع المس في
رواية زرارة المتقدمة بكونه في غاية الضعف فيكون من مسكن اعان عليه المنع عن عصر الماء في هذه الحال نعم لو كان ذلك فانه عليه منها الطباق
فمه قبل لئلا يقبح منظره او يدخله الهوام قيل ولعله مستفاد من شد لحيته ومد يديه وساقيه مع انقباضهما بلا خلاف ظاهرا كما عن جماعة وعن المعتبر
انه لم ينقل عن اهل البيت ع في ذلك شيء ولعله ليكون اطوع للغسل واسهل للادراج في الكفن ومنها تغطيته بثوب تأسيا بالصادق ع كما تقدم في رواية
ابي كهمس والمنقول انه يستحب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا ونسبه الى الشيخين واتباعهم والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني والمتأخرين بل لم اجد
فيه خلافا وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب وربما استدل له بمرسلة عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله ع بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه
حتى قبض ابو عبد الله ع فامر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبني على ان المراد بالبيت مسكنه في حياته
الذي مات فيه او البيت الذي يدفن فيه ولذا تعارف واشتهر الاسراج عند قبور الاجلاء لكن الانصاف ظهور الرواية في مسكنه حال الحيوة وح فيبقى الحكم
خاليا عن المستند وليس المقام مقام التسامح من جهة فتوى الفقيه لغرض العلم باستنادهم في هذه الرواية التي لا دلالة لها على المطلوب واحتمال وجود
روايات اخرى غير كاف في التسامح لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة الى تلك الرواية المحتملة وصدقه بالنسبة الى فتاويهم لا يجدي بعد العلم بخطائهم في دعوى
البلوغ بتلك الرواية ومجرد احتمال الاستحباب المجرد عن الرواية والفتوى لا يصلح الحكم بالاستحباب الذي يترتب عليه الثواب بحيث نعم لو فعله بقصد الاستحباب المقطوع
كما هو شأن ما يتسامح فيه من المستحبات نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب وتمام الكلام في الفرق بين قاعدة التسامح المستفاد من الاخبار
وبين قاعدة الاحتياط في جلب الثواب المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج عنده من فحوى استحباب الاسراج في بيت الذي
كان يسكنه في حيوته او بقي ان الظاهر ولو بقرينة الغلبة موت الامام ع في البيت الذي كان يسكنه فيدل على استحباب الاسراج فيه كل ليلة فيدخل فيها ليلة
الموت ويستحب ايضا ان يكون عنده من يقرأ القرآن بلا خلاف ظاهر كما اعترف به بعض ويدل عليه المحكي عن الفقه الرضوي المتقدم اذا حضر احدكم الموت فاقرؤا
عنده القرآن بناء على ان حضور الموت يشمل ما بعده ويستحب بالخصوص قراءة سورتي النبوي المحكي عن كره اقرؤا يس عند موتاكم بل النبوي ع من دخل

المقابر وقرء سورة يس خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء على ان التخفيف لمطلق العذاب لا لخصوص عذاب القبر والا كان الاستحباب مختصا بما
بعد الدفن وعن دعوات الراوندي انه ما قرء يس عند ميت الا خفف الله عنه تلك الساعة وعن الدعوات ايضا استحباب ان يقرء عنده مثل الاخلاص وبعد
المعوذتين وآية الكرسي وآية السخرة وثلث آيات من آخر البقرة ثم سورة الاحزاب وتستحب التعجيل في تجهيز الميت الا مريبه والنهي عن تاخيره في عدة روايات محمولة على الاستحباب
للاجماع ولظاهر النبوي كرامة الميت تعجيله الا في الميت المشتبه موته وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لان المشتبه منقطع ملحق بالاحياء الاستحباب التجوز
اجماعا حتى يتبين بعلامات الموت كما في الروايات منها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في الغريق ايغسل قال نعم ويستبرء قلت كيف يستبرء قال يترك ثلثة
ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يمت وليستفاد من التعليل في ذيله عموم وجوب الاستبراء لكل مشتبه الموت وفي
موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وفي رواية علي بن
حمزة عن ابي الحسن ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص بهما ثلثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح تدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق
قال ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وفي رواية عبد الخالق ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن وفي مرسلة
الفقيه ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الا ان يتبين موته ويستيقن والظاهر ان المراد بالتغير تغير
ريح او صفرة في بعض اجزائه بحيث يصير الصفرة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها الاطباء وعلى اي حال فالمعتبر العلم بالموت فالتغير وثلثة
علمية كما هو ظاهر موثقة عمار بل ورواية ابي حمزة وكذا تربص ثلثة ايام كما يظهر من موثقة عمار ومن رواية عبد الخالق المغيا فيها الانتظار بالتغير دون الايام
بل ورواية اسحق بن عمار حيث علل وجوب الانتظار ثلثا بقوله ربما ظنوا انه مات ولم يمت فدل على انه يجب الانتظار ما دام الاحتمال بل المستفاد من المحكي
عن المعتبر وكره الاجماع على ان حد التربص العلم عن المعتبر يجب التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحد العلم وهو اجماع وعن التذكرة انه لا يجوز التعجيل
حتى يظهر علامات الموت ويتحقق العلم به بالاجماع نعم ظاهر بعض العبارات كظاهر رواية ابي هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه ورواية الدعائم كفاية
الانتظار ثلثة ايام ولو لم يعلم بموته فلعل هذه المدة عادة تعبدية او كاشفة في علم الشارع عن الموت واقعا والثاني في غاية البعد والاول لان
لم يكن تعبدا بل هو من باب التيقن من جهة كون هذه الروايات احض قطعا من الاخبار التي علق الحكم فيها بالعلم بالموت الا ان الاظهر حمل ذكر الثلث على ما هو
الغالب من حصول العلم بعد ذلك كما ينبئ عن ذلك تعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق باحتمال خروج الحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال
بعد الثلثة ويشهد له الاكتفاء في ذيل موثقة عمار على يومين فجعل الثلثة امارة ملغوية في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر ان المراد
ان ينكشف موته بملاحظة الامارات التي ذكروها للميت حتى يعلم موته منها او يصبر حتى ينكشف حاله نفسه ويظهر موته للتحقق وليس المراد حمل المتحمد
علي حده ويكره طرح الحديد على بطنه وان يحضره جنب او حائض كما عن المعتبر ولما في الاخبار الكثيرة منها قوله ع في رواية يونس بن يعقوب لا يحضر الحائض الميت
ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابي حمزة قلت لابي الحسن المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس
ان تمرضه فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملئكة تتاذى بذلك وفي غير واحد منها تتاذى الملئكة بحضورهما ومن الهداية والمقنع
التعبير بعدم الجواز كالمحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملئكة تتاذى بهما ولا يجوز ادخالهما الميت
في قبره وما تضمنه ذيل هذا الخبر مما لم يعرف عامل به لكن لا باس بالعمل به لكنه اقوى قرينة على ارادة الكراهة من عدم الجواز ولا باس ان يليا غسله للا
والاخبار وحكي استحباب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم ان غاية الكراهة تحقق الموت قبل لا نصراف الملئكة وقوت لل الكراهة بانقطاع
الدم وجه ضعيف وفي زوالها بالتيمم نظر للاصل والاطلاق ومن ان التيمم يبيح ما هو اقوى من ذلك مع عموم ما البدلية وقد صرح بعض من
رجح الثاني بانه لا يشرع التيمم لمكان تضيق هذه الغاية بحيث لو اغتسل لم يدرك حيا وفيه تامل ويكره ايضا ان يقعد عند الميت وحده لخبر ابي خديجة
لا انه ليس من ميت يموت ويترك وحده الا لعب الشيطان في جوفه والاولى الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق بل اجماعا على
ما حكي من غير ظاهر المنتهى ومع صدق لعموم قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على ان المراد الاولوية من كل جهة حتى الامور المتعلقة
بتجهيزه لا خصوص ارثه ويشهد للتعميم المذكور حذف المتعلق المعتضد باستدلال الفحول بها في المقام كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني
ولا يقدح فيه ما عن المحقق الاردبيلي من ان الآية لا دلالة لها فيها اصلا هذا كله مضافا الى قوله ع في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به
ثبت المطلوب ان كان الاولى به من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فيستكشف من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت في جميع الامور
اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك الا لكان ذلك الغير وارثا هذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع روايات قضاء الولي عن الميت مما ذكرنا بل ظهر
ما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى بالميت اشد الناس علاقة به ان اراد العلاقة العرفية وان اراد اشدية العلاقة في نظر الشارع فهو
الاولى بالميراث بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب فليس المراد من الاولى ما يتحصل الا الاولوية المراد في قوله ع في
صحيحة الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى آخر الرواية وقوله ع في تفسير العياشي للآية المتقدمة ان ارحامهم كانت

الى الميت اولى به ثم ان ظاهر هذه الادلة كون الاولوية على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من المحكي عن ابن حمزة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت
او من يامره بناء على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل وفاقا في كاشف اللثام والبيهاني في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي بل ربما نسب الى المنتهى
من جهة عبارته المتقدمة من حيث حمل مرسلة الصدوق يغسل الميت اولى الناس به او من يامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الآية
او تضعيف سند الرواية فيبقى عموما وجوب التجهيز كفاية سليمة عن المخصص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عدم الالتزام باستيذان الاولياء
سيما من يتعسر استيذانه كالنساء والحاكم ولم يسمع الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى لزوم الحرج وقد عرفت دلالة الآية سيما مع تمسك
الفحول به وضعف السند لو سلم منجبر بموافقة الكتاب وفتوى الاصحاب هذا كله مضافا الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة
عدم القول بالفصل بين الزوج وغيره من الاولياء فان المتبادر من الاحق هو المتعين المختص بالشئ كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب
المواريث ولجواز الشركاء في المواريث غيرها ومن خصوصها ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان تقدم الولي
الا فهو غاصب الولي غاصب فانهما صريحان في ارادة الحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ
الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كان عبادة ويكفي في اباحة التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن الصريح
والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل في الولي او مأذونه الا انه محمول على الغالب وفيما ذكرنا يعلم انه لا يشترط الاذن
الخاص بل لو اذن الولي اذنا عاما جاز لكل من يتمه ولو لم يفعل ولم ياذن او اعرض عنه واسقط له تساوي جميع المكلفين ولا يجب هنا استيذان
الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما سيأتي لان الاعراض عن الحق بمنزلة الموت وبذله لغيره بخلاف الامتناع
فانه غير راض بفعل الغير وملتزم لحقه غير مسقط له فيحتمل ان ينتقل الى الحاكم ومما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولي ولو من جهة شهادة القرائن يعلم الجواب
عن مخالفة اعتبار الاذن للسيرة واستلزامه الحرج ثم لا فرق في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص اهلا للفعل او غير اهل له لانوثة او العرض فان انتفاء
المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما في الفعل لعموم الادلة المتقدمة
والروايات اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم وان الفعل لا بد ان يحصل اما من الولي واما بامره وكذا
الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي اصرح وانت اذا تاملت في سائر الروايات تجد ظاهرها كصريح المرسلة مسوقة لبيان مجرد كون
امر الفعل بيد الولي من غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولي ومع تعدد الاولياء فبيان المرجع وحكم صورة عدمه ياتي في باب الصلوة
مفصلا ان شاء الله وكيف كان فلو امتنع الولي عن الفعل والاذن سقط وهل يجب استيذان الحاكم ام لا وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة في حصر المتولي في الولي
او مأذونه ومن ان المستفاد من سياق الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ويشترط في صحة فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا
ياذن لغيره فليس في فعله مزاحمة له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكي عن الشهيد عدم تقدمه على الولي بل نسب الى ظاهر الاصحاب لعموم دليل ولاية الولي
الفعل من بعد اذنه غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد الفعل بعد اذنه فهي وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط فوجوبه على الوصي
بناء على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع تنزلها منزلة الاذن من الولي فان لم ياذن سقط الفعل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع هذا
الوصي بالفعل واما لو اوصى بولايته لغير الولي وتفويضها الى الغير فهو باطل راسا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى لشخص بولاية اولاده لغير جدهم
بل البطلان هنا اوضح لان الاب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية ثابتة للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر انه
لا اثر لاجازة الولي في حيوة الميت لو فعلها خلافا للمحكي عن الاسكافي في تقديم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل ومنه انه في الوصية المشروعة والغير
به وبدون اذن الولي غير مشروع ودعوى انصراف ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية مراعاة
لحق الميت لما هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسب ابطال حال الميت طرح قوله وتخالف ما امر به والحاصل ان الاخبار معمومة المقام منصرفة
الى غير صورة الوصية ولعله لذا مال في محكي صد في باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى غير الحاكم واما بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد
القول بتقديم الوصي وفاقا للمسالك لان للحاكم ولاية حسبية فهي ثابتة عند عدم الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموم وجوب العمل بالوصية
ولم يثبت توقف الفعل الى اذن الحاكم الا حيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ثابتة اصلية فاذا
دل دليل على ولاية غيره ثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كفت عموما ولاية الاولياء وهو جميعهم
في عدم مشروعية فعل الوصي فيكون ذلك لعمومها ازالة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على عدم الولي
فاذا دل عموم على ولاية الوصي لم يجز منا عموم ولاية الحاكم لانتفاء موضوعها فادلة ولاية الوصي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء بالنسبة
الى ادلة ولاية الوصي فيه واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام ع فلا يجدي هنا مع ثبوت تقدم الامام على الوصي بمعنى وجوب استيذانه ع و
الا فهو اولى بالمؤمنين من انفسهم مع ان في عموم ادلة النيابة بحيث تشمل المقام نظرا ولذا لا نقول بل لم يقل احد باولوية الحاكم من الولي الوارث

المقصد الرابع

بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل اولى بها والزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت اتفاقا على الظاهر محكي جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى
وحاشية المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير المرأة تموت من احق بالصلوة عليها
قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ والولد قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب بعد ذلك كله فلا وجه لما نسب صاحب
المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الروايتين معارضتهما برواية ابي حفص بن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام على ان الاخ احق بالصلوة من الزوج المحمولة على
التقية على ما ذكره جماعة تبعا للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة
بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية بمقتضى البينونة فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب
كما في الروايات يعني اجنبي من الاجانب نعم يمكن ان يقال ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلق امرأته فان
كان رجعيا ففي جواز تغسيل الآخر له نظر ولا يجوز ان تغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبيين الا مسلم بلا خلاف ظاهرا كما صرح به في محكي الذكرى والروض
والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الآتية في المسائل الآتية ويجوز لكل من الزوجين بالزوجية الدائمية
او المنقطعة وفي حكم الزوجية المطلقة الرجعية على اشكال تقدم عن المنتهى تغسيل الآخر اختيارا وفاقا للمحكي عن الشيخ والاسكافي والجعفي والمرتضى
وسلار والحلي والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تأخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختيارا
ونسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل عليه مضافا الى الاطلاق احقية الزوج بالزوجة
حتى يضعها في قبرها ما في صحيح ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل أيصلح ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وعن
المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه منها والظاهر ان التقييد
في السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النساء مع ان تعليله النظر يكفي في ذلك فتأمل وصحيحة ابن مسلم الرجل يغسل امرأته
قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي
على عورتها خرقة وصحيحة الحلبي عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت
في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها خلافا للمحكي عن الشيخ في التهذيب وابن زهرة في الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار
بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبة كاشف اللثام الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار
ثبوت قول الشيخ لكثير من الاصحاب فتأمل وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معه
رجل ورواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل امير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام صلوات الله عليها وتعليله بانها صديقة
لا يغسلها الا صديق وان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام لذلك ويؤيدهما ما حكي عن الجار من انه وجد بخط الشيخ محمد بن علي الجعفي نقلا من خط الشهيد
ان انه لما غسل علي عليه السلام فاطمة عليها السلام قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال له اما سمعت قول النبي صلى الله عليه وآله هي زوجتك في الدنيا والآخرة قال الشهيد فهذا التعليل
يدل على انقطاع العلقة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى وكيف كان فهي لا تقاوم ما قدمنا من الاخبار مع اشتهارها ومخالفتها لابي حنيفة
وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن نهاية الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة و
في الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن لف نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقا كما عن الاسكافي والجعفي وشرح الرسالة لعلم الهدى قدس سره
والمعتبر والتذكرة والاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض وجماعة الاشهر او لم يشترط في تغسيل الزوج المرأة دون العكس كما عن الاستبصار
وكشف اللثام والحدائق اقوال خيرها اوسطها للاستصحاب جواز النظر بناء على ان كون الستر بالثياب من تعبديات الغسل تعبدا ولاطلاق صحيحة
ابن مسلم المتقدمة وظاهر صحيحة منصور المتقدمة حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها واظهر منها صحيحة ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق
الشامل لحالة الغسل وصحيحة ابن مسلم عن امرأة توفيت أيصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها ورأسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب
وان كانت كثيرة الا انه ضم بعضها الى بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على وجه الاستحباب فانها بين مقيد بكونه من وراء
الثوب او نحوه لا للدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شيء منها ومقتصر في المنع على عورتها ومعلل لذلك بانه ليس منها
في عدة وهي منها في عدة وسهل لذلك بانها اسوء منظرا حين تموت بخلاف الرجل مضافا الى ما حكي عن بعض من انه ليس في الاخبار ما يدل على وجوب كون
تغسيل المرأة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها بملاحظة التعليلين المتقدمين اختصاص الحكم بصورة موت الزوجة نعم يمكن الاستدلال برواية زيد
الشحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا
يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلوها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل قال
ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات

ولبس عنده

وليس عنده الا نساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ... الا ان الاولى في هذه سنده ... والثانية دلالة لان
الظاهر من المرأة ما عدا الزوجة من المحارم مع قوة احتمال استثناء المنع من اجل خلو ... النساء وبما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافا الى رواية
زرارة عن الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها عن
كما فعله في الاستبصار ولا يخفى ضعفه ثم الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض والمقابيس انكشاف الوجه والكفين والقدمين ثم قوله في رواية
المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يحمل الشيء كما في الرياض ... وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل
من غير عصر قولان صرح بالاول في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق نظرا الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض له كما في الخرقة
التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره وظاهر الروض الثاني وربما ينسب الى المعتبر الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت
في قميصه بخصوصها اذ يتنجس القميص بما يخرج من الميت بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب وهو الاجود فان عدم تعرض الاخبار له انما يدل على
عدم تنجس الميت به ما دام ملاصقا للبدن وهذا الاستلزام طهارته بحيث يحتمل ضعيفا الحكم بعدم تنجسه ولا بنجس الميت لان ادلة تنجس الملاقي تعين ما قوى من ادلة
اعتبار العصر فتأمل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر تقدم عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية قطعا وصرح في الروض
تبعا للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشيته
منه على الروضة ان هذا الفرض فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل ذلك بعض بان الزوجة اجنبية بعد التزويج
واخرى بان اطلاق جواز تغسيل الزوجة ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصرافات للتشكيكات البدوية ترتفع بعد التأمل
والانوي على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد يعبد الفرض لم يبق قاعدة كلية لا ذكرها مستفادا من الاطلاقات دون العمومات اللفظية اللغوية واما
الاول فيمكن ان يقال فيه بان الموت ليس كالطلاق رافعا للعلقة الزوجية وانما هو مانع عن ترتب الآثار المتوقفة على حياة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يفرق
فرق بين صورتي التزويج وعدمه وهل يلحق بالزوجة المملوكة مطلقا غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن ... البيان ومجمع البرهان
بل عنه كما في غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل السيد لها كما عن المعتبر مع تصديق الروض او يشترط كونها ام ولد او لا يلحق مطلقا كما عن المدارك والحدائق
اقوال للشهيد لاولها الاطلاقات التغسيل او اصالة البراءة بناء على جريانها في مثله في العبادة واستصحاب المحرمية وان انتقل الملك الى غيره ...
واثباتها ... المحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك فيجوز في ام الولد ورواية اسحق بن عمار الواردة في ان علي بن الحسين عليه السلام اوصى ان تغسله ام ولد له ...
زوال المحرمية في ام الولد بالانعتاق ايضا وضعف الرواية المجوزة في ام الولد مع مخالفتها لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة
فلا يبقى لها ظهور في المطلب الا ان المحكي عن الفقه الرضوي صريح في انها هي التي غسلته عليه السلام والمسئلة محل اشكال فالتوقف فيها كما عن المنتهى ...
بحاله والاحتياط لا يترك على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا المحارم لعدم امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز تغسيل
المحارم للميت وانما الخلاف في جواز تغسيلهم له اختيارا والاقوى المنع ايضا وفاقا للمشهور بل عن الحبل المتين الاتفاق عليه حيث قال علماؤنا تغسيل المحارم
فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته الى علمائنا لقوله عليه السلام لا يغسل الرجل امرأة الا ان لا توجد امرأة
ويؤيده صحيحة ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته او ليغسلن ... على يديها خرقة فان المراد بها وبغيرها من كان محرما لان الاجنبية لا تولى
الغسل كما سيجيء وتأخيرها عن المرأة ظاهر في تأخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيد ذلك اشتمال اكثر الاسولة الواردة في الروايات على التقييد
بصورة فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزا في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من حيث ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل للمانع
العرفي دون الشرعي خلافا للمحكي عن السرائر وهي والمدارك والذخيرة وكشف اللثام بل ظاهر كلام المصنف في لقطة مذهب الاكثر حيث قال انما حكي عنهم
لقا انه يجوز للرجل ان يغسل امرأته والمرأة ان تغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي رحم مذهب اكثر علمائنا ولعله للاصل والاطلاقات
والعمومات وخصوص صحيحة ابن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يخرج في السفر ومعه امرأة يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة والاصل
والعمومات مندفعة بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيحة بالسفر الاختصاص مع امكان تقييدها بصحيحة ابن سنان المتقدمة فلا محيص عن القول المشهور والمتيقن
انه يشترط كونه من وراء الثياب بل عن الحدائق انه المعروف في كلامهم وربما ينسب الحكم الى علمائنا لكن المحكي عن جماعة انه خص معقد الاجماع
بصورة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم هو ظاهر ما تقدم عن الحبل المتين قال انما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب للاخبار
الكثيرة الظاهرة في ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقا للمحكي عن ... المنتهى والكافي والاصباح والذكرى وصريح جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك والذخيرة
وكاشف اللثام وغيرهم لحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في الذكرى ويؤيده ضم الزوجة اليها
في بعضها لكون تقييد البصر ... على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيحة منصور المتقدمة ورواية الشحام وان كان فيهم زوجها
او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن علي عليه السلام فان كان معهن ذو رحم ... ويصببن عليه الماء صبا والخنثى ...

ولا تمس عورته فان اللطان النورة مع التجرد لا مع الثياب الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة وكذا المرأة ابن ثلث سنين
على المشهور بل عن المص في كره ونهر نسبة الحكمين الى جميع علمائنا فقال انه للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اختيارا واضطرارا لكن اختلفوا في
تقديره وكذا يغسل الرجل الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارة المحكية عن
التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول وعمومات وجوب الغسل السليمة عن المعارض خصوص
رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وضعف السند لو كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول
العمومات السليمة عن المخصص المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي خلافا للمحكي عن المعتبر فمنع منه بناء على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل
المرأة للصبي وضعفه مبينا واضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها من وراء الثياب كالعادة في المحارم وبقي
حرمة النظر الى ما عدا عورة الصبية الغير المميزة مخالفة لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف
في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية وللمحكي عن الشيخ في المبسوط والحلي فخصا هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات وتخصيصها بعموم لا
يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد لها امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرأة على الصبية لانها مؤنث المرء ولو سلم الصدق فلا شبهة
في الانصراف ثم ان ظ اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في جامع المقاصد بل يدل عليه مضافا
الى اصالة عدم وجوب ستر العورة لا نفسا ولا لاجل الغسل واطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة لجواز التجريد بل اطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمين
مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز غالبا كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا
الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بالغسل في الرابعة لوضوح ان العبرة انما هي مدة الحيوة ولا يحسب ما بعد الموت منه ومنه يظهر ما في ... مع ... اعتبر
وقوع الغسل قبل الرابعة وهو فاسد كما اعترف به في الروض وصنه والمدخينه ثم تؤمر المرأة المسلمة مع فقد المسلم وذات الرحم القادرين على
التغسيل الرجل الكافر بالغسل اما تعبدا واما لزوال النجاسة الطارية كما عن التذكرة ثم تامره بتغسيل الميت غسله وكذا الاجنبي يأمر الكافرة بالاغتسال
كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة وابن سعيد بل المش كما صرح به جماعة ومن كره اني لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن كره
نسبته الى علمائنا لرواية عمار الساباطي وزيد بن علي ع وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض
كثير للحكم الظاهر في رجوعهم في المسئلة الى عمومات اعتبار اسلام المغسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكي ذلك عن ظ
التهذيب والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ومحشيه وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس الاول لحصول الظن بصدق الروايتين
واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية
الى الميت كيف كان فهو احوط سيما اذا امكن المسلم من امر الكافر بالغسل في الماء الكثير او الجاري بحيث لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا بحيث لا يلزم
نجاسة الميت على هذا فلو طرا التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للتهذيب والمحقق الثاني وغيرهم للعمومات وعدم كفاية
مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته عن بدله كما في التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكره المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او
محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما سقط الغسل كما هو المش بل عن ... انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن المنتهى
بل عن المعتبر ايضا الاجماع عليه كذا عن ... في صورة موت المرأة واذا لوحظ ذلك مع ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة صار
الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت
في السفر وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو بثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة مصححة الكناني ورواية داود بن سرحان وزيد
الشحام ومصححة ... عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة ومصححة ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء
ليس فيهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفننه ولا يغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا ان الا
حيله احوط وزاد كالحلبي اعتبار تغميض العينين وشبهه في المفاتيح فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقوله ع في رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة
الا ان لا توجد المرأة ولرواية زيد بن علي عن ... الصادقة المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء
الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه
في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا والمرأة تموت مع الرجال ليس بينهم امرأة قال يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال
عليه السلام لا يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء صبا
ورواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه تؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء
صبا ولا ينظرن الى عورته ولا تمسسنه بايديهن ويطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع قصور دلالة بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب

كما عن

كما عن الاستبصار وزيادات يب وربما استشكل في ذلك ايضا من جهة النهي عن التغسيل والامر بدفنه كما هو في ثيابه لكن لا شك ... [illegible]
الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا محرما ثم ان مما ذكرنا من الروايات ... اصحابنا منها ما دل
على وجوب تيمم الميت كما عن ابي حنيفة وعن كره وظ الانتصار وما يقرب منها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم ... لكن عن ظ
يب وكذا جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء ... لكل شاذ لا قائل
به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن جمع البرهان والذخيرة
وعن كره ونهر ونهج الاجماع عليه كما عن المعتبر وكري توقف التطهير عليها واولوية ازالة النجاسة الحكمية وصون ماء الغسل عن النجاسة وخبر يونس
الاتية ومقتضى التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى الكل عدم وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظ اكثر الفتاوى وبعض معاقد
الاجماعات هو وجوب الابتداء بها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الفعل لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الجري
الغالب المتعارف ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه وهذا نظير ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة
ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في عد بل عن الغنية ان المفروض على من اراد غسل الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو
بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظ الاخبار الواردة في غسل الجنابة
ايضا وجوب تقديم الازالة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان المستدلين بالدليلين المذكورين قد عنونوا المسئلة بما ذكره من وجوب الابتداء مع ما
عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء ففي محكي المعتبر والواجب امام الغسل ازالة النجاسة عن بدنه وفي محكي كره يجب
البدء بازالة النجاسة من بدنه اجماعا وفي محكي كري يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه ... لتوقف التطهير عليها
واولوية ازالة النجاسة الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا للمتأمل شبهة في ان مرادهم بهذه العبارة بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها
يوهم ذلك كما اعترف به في جامع المقاصد في باب غسل الجنابة في شرح قول المص ويجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا وما ذكرنا يظهر فساد ما اعترض
في المدارك على جده قده في الروض حيث يظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة فيكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وتبعه في
ذلك بعض متاخري المتاخرين واعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك في شرح قول المص ويجب ان يبدأ الغاسل بازالة النجاسة عن بدنه بل يظهر
من كلامه ان هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها كاشف اللثام عن بيان وجوب تقديم الازالة
بل في بعضها تقديم الازالة من دون الوجوب وفي بعضها وجوب الازالة من دون التقديم نعم قد صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوب التقديم
بعدما عرفت المراد من معاقد الاجماعات كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظاهر الاستحباب في كل غسل من غسلاته
الثلثة كما يظهر من رواية الحلبي ومرسلة يونس ولو سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامرة بوجوب غسل
النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا
الخبر لكن الوجه في ذلك ان مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه ورقبته وسائر بدنه فالاستدلال بها على وجوب التقديم و
لو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو من دلالة وجوب تقديم ازالة نجاسة كل عضو على غسلها بضم الغين وهو كاف في ذلك لعدالة
المتقدمة الحكمية وما دل على انها كغسل الجنابة او عينه بناء على المش من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة
ممتنعة لملاقاتها الازالة لبدن الميت المفروض كونه نجس العين قبل الغسل ولذا ربما يحتمل الالتزام بكفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج عينها بماء الغسل
سيما بناء على ان نجس العين لا يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعدما ثبت بالاجماع بل الضرورة ثبوت حال الطهارة للميت بعد الغسل بالضم وان كان
ملوثا قبله بالنجاسة العرضية فيدور الامر بين التزام عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقاة ماء ازالة النجس العيني و
بين كفاية الغسل بالضم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقاة نجاسة اخرى وبضعف الثالث
ايضا بان التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالضم للنجاسة العرضية ليس باولى من التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالفتح للنجاسة العينية فيرجع الى
اصالة عدم كفاية الغسل بالضم لازالة العينية والعرضية فتعين الثاني وبما ذكرنا ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير وجوبها لغسل
الجنابة لاجل الغسل واما وجوب الازالة نفسا ان حدثت النجاسة بعد الغسل فهو امر اخر سيجيء تعرض المص له وكانه ذا مراد من استدل في هذا المقام باولوية
ازالة النجاسة العينية اولى من الحكمية وبما ذكرنا ظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني عند دفعه حيث قال في مقام تضعيف القول الثاني
تعليله بمنع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة قال ونزيده هنا ان بدن الميت نجس ينجس الماء لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز تطهيرها
من نجاسة دون اخرى ولم يعهد انتهى ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى
ومنه ان ليس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا استبعاد في

ذلك اصلاً واما ما استظهره من الفاضلين وغيرهما فان ارادوا انهم بنوا على عدم تنجس الميت بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرنا انه لا بد من التزام احدها
فلا معنى لقوله وان لم يحصل التطهير الخ وان ارادوا انهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها ابداً لانه العين وانما تحصل مع حصول الطهارة
من النجاسة العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مناف لما اختاره في باب غسل الجنابة المتحد مع هذا الغسل حكماً من وجوب طهارة محل الغسل بل ينافي لما
استدلوا به هنا من وجوب صورة الغسل عن النجاسة اذ لا فرق في تاثر النجاسة العرضية بين بقاء عينها وزوالها فغاية الامر هنا الالتزام بالمذهب المنسوب
في جميع كتبه حتى في نهايته مدعيا فيها الاجماع مع انه اختاره في غسل الجنابة من تلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل المحقق في هذا الغسل
للاخبار او الاجماع او المراد منه صورة الغسل بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الآخر من العضو فانه مع هذين القيدين كما هو الغالب يعتبر طهارة
المحل ايضا كما صرح به فيما يحكى عن النهاية ثم تبرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى
المتاخرين كافة وعن المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى [illegible] وعن المعتبر وكري ونهج صدق حكاية الاجماع على اعتبارها وان ذكر كاشف اللثام
وعن انا لم نجد في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار نية التقرب في كل عمل خرج ما خرج ولكونه مثل غسل الجنابة كما في صحيح
ابن مسلم بل بعينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع دلالة العمومات على اصالة كون كل عمل عبادة يعتبر فيه نية التقرب كما
قرر في موضعه والصحيح ظاهر في المشابهة في اصل العمل والنية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل هنا وخارجاً مع ان المعتبر في غسل الجنابة انما هي نية
المغتسل وههنا متعذر ونية المغسل يحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن المستفيضة الا ان يقال ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة يستفاد منه
بقرينة كون الغرض منه رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه الذي لا يحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه امر بتولي هذه العبادة عنه لا بتولي
مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي مع انه احوط كما ان المحكي عن السيد مصيرا
وعن المص في منتهاه من عدم وجوبها معللا بالاكتفاء بانه ازالة النجاسة ضعيف لان ازالة النجاسة انما يترتب على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة
وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كان مجرد ازالة الخبث لسقط التكليف بمجرد بروز هذا الفعل الحاصل الى الوجود كيفما اتفق كما هو الحالة في زوال الخبث
والظ ان الحد لا يلزم بين ذلك على المختار فهل يعتبر في كل غسل من الاغسال الثلثة نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للا[illegible]
وعموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزء من واجب خرج ما خرج واما على جعلها عبارة من الداعي فالاقوى كفاية نية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء [illegible]
لكل من الاخيرين عند الشروع [illegible] ونية الجميع في الاول بين نية الجميع نية خصوصياتهم ويترتب على كون هذا الغسل عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم [illegible]
مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب ولا في المكان المغصوب بناء على القول به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا شعور له او لا تميز له كالطفل
والمجنون اما المميز ففي صحته منه قولان والاحوط بل الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه
يحتاج الى الامر الا ان يكتفى بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخلو عن تامل
ثم لا اشكال في ان المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق والشهيد الثاني و
جماعة ممن تاخر عنهم اعتبار النية بالصاب معللين بانه الغاسل حقيقة وحكوا عن كري انه قال لو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده
اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الآخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى وعن جامع المقاصد انه ليس بشيء **اقول** الغلبة لا يصدق منه الا كالغسل
كما هو الظ من معناه فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالآلة ولذا يجوز ان يكون المقلب طفلا فضلا عن مميز بل بهيمة بل يكتفي بتقليب الريح ويحتمل ان يقوى هنا بكفاية
النية من المقلب لصدق الغاسل عليه اذا قصد الغسل بتقليبه ويكون كما لو وقع الميت تحت ميزاب في شبهة فقلبه بقصد الغسل كما اختاره في كري وليس ببعيد
ويؤيده اطلاق ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان يحمل تلك الاطلاقات على الصورة الثانية او الثالثة وقد يشترك مع
الصاب في الغسل وهذا ايضا على وجهين احدهما ان يصب احدهما الماء في موضع فيجريه الآخر الى موضع آخر بيده وهذا وان لم يكن مقلبا من هذه
الجهة الا ان المقلب في العرف لا يخرج عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية من كل منهما في عمله كما صرح به في جامع المقاصد
معللا بامتناع انتساب فعل احدهما على نية الآخر الثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع العضو بحيث لا يحتاج الى استعمال الآخر ويستعمل الآخر
الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب عن الصاب كالانصباب من الميزاب والظ جواز النية من كل منهما وتركها من كل منهما الا ان كل واحد منهما
غاسل حقيقة فاذا لوحظ صدور الغسل من الصاب فيما كان المقلب كالداعي الا ان يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف الميت فيكون عمله مستحبا واذا
لوحظ صدور الفعل من المقلب فيما بر كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم الثالث بينه فرض الاشتراك في الغسل
وعدم التعبير عن نية الصاب بالمقلب وتعليله بان الصاب كالآلة والميزاب [illegible] وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بحمد الله سبحانه ويمكن غسله اولا بماء فيه
شيء من السدر وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب التعمم كما ثبت في مسئلة ترجيل الشعر به صرح كاشف الغطاء وفي بعض الاخبار الامر باكثار الماء عند [illegible]
شعر الميت ثم بماء فيه شيء من الكافور وكلتيهما بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر والكافور لا من كل شيء كما سيأتي الخلاف في كونه كغسل الجنابة

في كيفية تغسيل الميت

في الترتيب بين الاعضاء في وجوب تثليث الاغسال عن العشرة والخلاف لا اجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وربما استظهره جماعة من سكوت المقنعة وكري
والشيخ وغيرهما عليه وهو ضعيف كالاستدلال الى ما دل على انه يكفي للميت الجنب غسل واحد اذ لا يبعد ان الوحدة في مقابل انضمام غسل الجنابة لا في مقابل تعدد
الاغسال بل عن العشرة واضعف من هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال فان المحكي عن الوسيلة والواجب منها اشياء تنجيه الميت وغسله
مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد من جملة المندوبات غسله اولا بماء السدر ثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بماء
القراح انتهى واستصوب كاشف اللثام نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة قائل باستحباب الترتيب من جهة استحباب الخليط اذ لا يتصور ترتيب
بدون الخليط لا انه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما فهمه المص والشهيد منه وهو جيد وان خطاه بعض المعاصرين وكيف كان فالقول على فرض
وجود القائل به ضعيف جدا لمخالفة الاجماعات المستفيضة انكاره بل [illegible] من اطلاق رواية الحلبي يغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح
فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب وعن ابن سعيد موافقة ابن حمزة في استحباب الخليط ولعله لاطلاق ما
كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن [illegible] والعشرة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول
بلزومه في نحو المقام صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور وذريرة ان كانت
واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته وقال احب [illegible]
بغسل الميت ان يلف على يده خرقة حين يغسله [illegible] الفتاوى بل الرواية كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية غير ساقط كما يشهد له جعله كغسل الجنابة فلا وجه
لاحتمال الاجتزاء لو اخل بالترتيب كما احتمله المص في محكي كره وبه خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال عمدا ثم ان ظ العبارة كالمحكي عن المبسوط والجمل والعقود
والهداية والفقيه والمقنع والوسيلة والغنية والاصباح والاشارة والكافي والمعتبر وغيرها اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وبهذه العبارة
ورد النص في غير واحد من اخبار الباب والظ عدم تحققه بالقليل المسمى وان اكتفى في الاضافة بادنى ملابسة خلافا لصريح جماعة كالشهيد في البيان وصريح المحقق
الثاني وظ اخرين بل عن المدارك تبعا للشيخ في مجمع الفائدة ان المش على انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغيرها مما دل على
وجوب تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان باقل مسمى الخليط ويمكن ان يكون مراد من اكتفى
بالمسمى الاكتفاء بتحقق المسمى عند اضافة الماء اليه بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على
كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظ اتحاد المراد من العبارتين عند الفقهاء الى زمان كاشف اللثام فقابل بينهما ولذا لم يذكر وانه مقابل
المش الا القول ليسبع [illegible] وكيف كان فيعتبر ان لا يبلغ في الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمص والشهيد في غير كري والمحقق الثاني وغيرهم [illegible]
ثم ان المش للاصل وتنزيله منزلة غسل الجنابة وقوله ع في الصحيحة السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قولهم ع في الروايات يغسل بماء السدر اذ لو سلم
شموله للمضاف فاللازم تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار الاطلاق وكذا قولهم ع يغسل بالسدر اذ هو ظ في انه يغسل بالماء مصاحبا لشيء من السدر
نعم في مرسل يونس الامر بغسل راسه برغوة السدر على وجه يظهر ان المراد الاجتزاء به في الغسل الواجب الا ان الغسل بالرغوة لما لم ينفك عن صب الماء
بعده لان الرغوة امكن الاجتزاء به في الكلام لظهور المطلب مع ان الرغوة لا يغسل بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة
وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة ومنه يضعف تقويته الجواز كما عن المدارك وغيره وثق بها بما استظهره من عبارة المعتبر وسلار حيث قال
الاولى السدر رطل والثاني رطل ونصف فان ذكر في الفاضل يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير
مطهر وقدر المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق الاصحاب على ترغيبه وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض من الا
التنظيف وحفظ البدن من الهوام بالكافور ولان الجنب يطردها انتهى وفيه ان الرطل ومع النصف لا توجب اضافة المقدار الكثير من الماء الذي يعتبر
في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب ايجاب الرطل او الرطل والنصف الا انه صرح بعض بعدم ظهور عبارتهما في الوجوب
وكيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على رجحانه فضلا عن وجوبه وان كان احوط اذا لم يوجب اضافة الماء ونحوه في الضعف ايجاب سبع ورقات من
السدر كما نسب الى الفقيه وان لم يظهر قائله ولا دليله عدا ان فيه ما تضمن الامر بالقاء سبع ورقات من السدر كما نسب الى العقيل في الماء القراح الذي يغسل
به الميت اخيرا ومنه يظهر عدم المدرك لاستحباب هذا المقدار في ماء السدر كما هو ظاهر كره ومع ذلك فالاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا
لم يصدق على الماء الممزوج بها ماء السدر والواجب من الكافور هو القدر الواجب في السدر وحكي عن المفيد التقدير بنصف مثقال وكذا ابن سعيد وينبغي
القطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب لما عرفت من قوله باستحباب الخليط بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب
ضعيف ليس في الاخبار البتة اشارة الا في الموثق المقدر له بنصف حبة بناء على ان المراد من الحبة المثقال وعن [illegible] وفي رواية اخرى القاء حبات وفي رواية
تغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى الهما ثلثة مثاقيل وحكي عن جماعة من القدماء انه يوخذ من جلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشيته
على المدارك عن اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن الشيخ ابي علي بن الشيخ في شرحه على نهاية والده حيث اوجب ان

يكون من قبيل الماء ... ما يقع من شجر وكما كان يحمل الكافور وهي الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وكلما يقع من صغاره في التراب فيؤخذ ويطرح
في قدر ويغلى فذلك هو ... الخيوط انتهى ثم قال في الحاشية المذكورة ولعل منشأ ذلك ما يقال ان مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما
يحصل العلم العادي بالنجاسة من ... الطابخ من الكفار لكن الاحتياط اجتناب المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة ولذا ما فضل المتأخرون و
ربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص من السدر والكافور لا ماء طلقا او على وجه يصدق
عرفا الى احدهما الاخر كل شيء ... خلطه بما عداهما مع بقاء الاطلاق وهل خلوه عنهما رخصة كما يفهم عن الروضة ويتبر عليه الامر بالقاء سبع ورقات
او عزيمة كما هو ظ الفتاوى والنصوص سيما الامر فيها بغسل الاولين بالسدر والكافور وارادة تغيير ما بهما ولا ينافي ذلك الامر ... بالقاء سبع ورقات
في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح واشتمال الاخر على غرائب كما اعترف به غير واحد ... ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه
جواز غمس الميت في الكثير فيسقط الترتيب وفاقا للمحكي عن المص وولده والتهذيب والمحقق الثاني وبعض من تأخر عنهم وربما يضعف التشبيه بعدم ظهوره
في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما ومعتضدا بظ الاخبار المفصلة للكيفية ولذا استشكل في كره وتبروك واحتمل العكس في مجمع حد بل قواه كاشف
اللثام وشيخنا المعاصر وفيه ان هذا انما يتطرق في صحيح ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت يغسل غسل الجنابة و
كذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف ... فالقول بالاجتزاء بالارتماس لا يخ من قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل الخلاف اجتزاء الارتماس عن الترتيب
بين الاعضاء لا جواز الترتيب على وجه الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس الكل بقصد غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجتزاء بالارتماس
عن الترتيب بين الاعضاء غير جائز اتفاقا والاحوط الترتيب لاعضاء البدن خروجا عن خلاف من اوجب ذلك في غسل الجنابة ولو لم يكتف بالارتماس في القصور
وان كان ضعيفا ثم ان وجوب تثليث الاغسال بالخليطين والقراح مختص بحال التمكن من الماء والخليطين فلو فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان
لم يكف الموجود منه الا لغسل ... وجوب استعماله قراحا او وجوب خلطه بالسدر لان اختيار الاولى كون لا منافاة في التطهير ... ذلك لوجوب
كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وعدل الشيخ البيان لان العجز انما تحقق في الجزء الاخير من
المركب المتدرج في الوجود الخارجي وربما توهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر لا يتجدد بالنسبة اليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه
بالاول وفيه ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمام غير المقدور اليه وغسل
بالقراح انما وجب ايجاده مسبوقا بكونه بعد استعمال الخليطين فلو اتى به عند العجز اتى به لا على صفة التي وجب بوصفها ... الغسل بالسدر
كان مسبوقا بكونه قبل استعمال ... فهو ... بهذه الصفة معسور وينكشف ذلك عن ان تعذر الانضمام اوجب تعذر الصفتين والغسلان مع قطع النظر
عن صفتيهما مشتركان في كون كل واحد منهما ... على البدل فالواجب احدهما على البدل ... بان صفة القبلية لا تقتضي لتعين محل الفعل وزمانه بخلاف
صفة البعدية فان الاخير من المركب يتعذر الاتيان في محله بخلاف الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل فعلين بينهما ترتيب فان الواجب عند تعذر
الجميع هو الاتيان بالاول ... ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترف به في كرى بعد اختيار تقديم القراح انه لو لم يكف الماء الا لغسلة فان لو كفى غسلتين وجب تقديم
السدر لوجوب المبادرة به ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترناه خلط الماء الباقي بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم عما
فقد من الغسلات كما عن البيان ومع ... والروض وغيرهما لعموم البدلية ونفاه في كرى معللا بحصول مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في
المسألة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور غسل ثلاثا بالقراح عند المعظم الاكثر ظاهرا قيل لان المامور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج كما
هو مدلول قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء وسدر وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بغسله بماء السدر حتى يرتفع الابانة ...
المضاف اليه وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المامور به شيء واحد هو الغسل
... شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسله بماء وسدر ليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الا
في العطف يقتضي ذلك لان العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى ثم انا نسلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المامور به شيئين متمايزين
لكن ... المخبر عنه في بعض الاخبار ... بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط
جزء الميسور ... الاخر ... بماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم تغاير عنواني الاضافة والعطف في المؤدى كان اللازم
... على وجوب الغسل بماء السدر لان الاول كالتقييد للثاني فتم ثم لا وجه لما ذكر اخيرا بقوله وبعد تسليمه الى اخره اذ لا دليل على وجوب المقدور
من شيئين ... المامور بهما على وجه لا اجتماع الادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور ... لا يحتاج الى الاستناد الا اليها في امثال
المستقل كما انها لا تجري في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الاضافة او التوصيف كماء الرمان ونحوه فالتحقيق انه لا فرق في هذا المقام بين
التركيب الاضافي والعطفي ... من حيث كونه تركيبا عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي بما هو في متعلق المامور به ...
... سقوط الميسور بالمعسور جارية في المقام عرفا وان كان المامور به شيئا واحدا وهو الغسلان

العرفية في مجاري تلك الادلة موارد اجراء العرف بانها لا تجري الا في التركيب الخارجي وربما يستدل في المقام بما دل على كون المحرم كالمحل في تغسيله غير انه لا يقربه
كافورا اذ المتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر شرعا كالمتعذر عقلا دون العكس مع ان الحكم الثابت ... في المتعذر شرعا لا يسري
الى المتعذر العقلي كما لا يخفى ثم قضية ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور كما عرفت سابقا هو وجوب اتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام ولازم ذلك
وجوب مراعاة الترتيب بين امثال وجوب الغسل بالقراح الذي هو تكليف مستقل فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب ولاجله اعترض على المحقق والشهيد
الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا ان يدعى ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين وتغاير الغسلات والمفروض انتفاء المغايرة بانتفاء
الخليط وفيه تأمل وهل يحكم بترتيب اثار الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب بملاقاة الميت الغسل للملاقي ... الغسل للمس وجهان بل
قولان اقواهما الثاني وفاقا للتهذيب والمحقق الثاني وجماعة للاصل وانصراف ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل التام دون الناقص وان
كان مامورا به عند الاضطرار وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتيب الاثار الوضعية المترتبة على
الفعل الاختياري فيغني بدلية الاضطراري عنه ترتيب بعض اثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول ... وحينئذ بعد هذا الغسل فهو بمنزلة مع
عين النجاسة للصلوة الذي اوجب بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكتفي في بدليته عن الغسل والامر بجواز ايقاع الصلوة فيه قبل وجدان الماء وما
ذكرنا يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل
الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقاط بفعل البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والا فمع احتمال كون التعيين بدلا
ما اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء به ما دام تعذر الاختياري او شك فيما ثبت فيرجع الى اصالة عدم ترتب الاثار
من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض وكيف كان فالظ عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب الاعادة
لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض يحكي الاجماع وفيه بعد تسليم حرمة النبش حتى لاستدراك الغسل التام انه حسن اذا استلزم النبش
المحرم على الاطلاق اما لو اتفق خروجه ففي سقوط تغسيله نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيدين والمحقق الثاني وعك
انصراف العموم الى الميت المدفون ومن قضية ما تقدم من عدم الاجزاء التي لا يفرق فيها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم تزاحم حرمة النبش ودعوى انه بل
الدفن بمنزلة انتهاء وقت التكليف عن الميت فوجوب الاعادة لا يخ عن قوة ولو خيف من تغسيله ولو على وجه الصب او الغمس من غير دلك تناثر جلده كالمحترق
والمجدور يمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وعن كره انه قول علمائنا اجمع وعن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع وعن التذكرة ان عليه اجماع العلماء ومن ثم انه اذا مات انسان ولم يمكن غسله يمم بالتراب كالحي
عند جميع الفقهاء الا ما عن الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن علي عن ابائه صلوات الله عليهم ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا
يا رسول الله صلى الله عليه وآله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بانها بدل اذا كان المبدل المؤثر في رفع الحدث هو خصوص الماء دون
الماء مع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل المشروع لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش في الرواية ... ضعفا
بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من
باخذ الماء ويغتسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر
جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتأمل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان قوله في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء تدل على وجوب استعمال
التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كماء السدر والكافور والمضايقة في نسبة التطهير الى الماء
المصلح للسدر بدعوى اشتراك السدر معه في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في الاذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية ولما دل على انحصار
الطهور في الماء والتراب مثل قوله هو احد الطهورين وقولهم في بيان الطهور انما هو الماء والتراب وحينئذ فلا يصح تيمم استعمال التراب بدل ماء السدر
والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب استعمال الماء القراح ولو في غسل واحد فمع تعذر الماء يجب له فيتعين
التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري ويترتب عليه عدم تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط ثم يمكن القول بتعين
لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة والمستفاضة حكاية الاتفاق واما المعارضة
بصحيحة ابن الحجاج فلان المروي في بعض هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان الموجود فيه على ما حكي هو قوله ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي
عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل المسألة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال
كما عن كره ومع صاحب الروض وغيرهما للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن كرى للاصل وكون غسل الميت بمجموع
غسلاته عملا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال
الماء فهذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متأخري المتأخرين لظاهر النص وفتاوى الاصحاب كما يشهد به في كره وكشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط
لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها وجه الميت نظرا المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر وربما كان في هذا

لانه اعلى ... وحسن البدن على الارض عن مفهوم التيمم لان نية المتعلقة من اشتمال النية فلعله يحصل بعد في الله على ... بينبغى ان يكون ... بينهم ايامه القادر دون من لا يقلد ثم يستحب تغسيل الميت ومنها ان يوضع على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن ... اطلق ابو حنيفة لا ... واعرف اجماع الغنية والظ ان ارتفاع المحل لئلا يجرى ماء الغسل وكونه مستويا او سلحه مستحب لحفظ البدن للميت عن التلطخ كما يظهر عن جماعة منهم الشهيد ... وانه يوليس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد به بيان استحباب الاستقبال الاعم ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعتادة للتغسيل كما تشهد به تسميته بالمغتسل فيخرج حينئذ الاستحباب فيما ذكرنا من الدليل بعد الجماعة ومنها ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا المحكى عن المحقق والاكثر الاصحاب بل عن المشهور للامر به في عدة نصوص وظاهرها الوجوب كما عن ... ومع ... بمجرد اشتمال الروايات على كثير من المستحبات الابي من الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن ... والغنية المعتبر على الاستحباب لان الظ منها كونها في مقابل من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه ثم في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كما يوضع في قبره وظاهره عرفا التخيير فلا يصغى الى ما قيل من ان مدلول الرواية هو نفي وجوب المتيسر هو كذا قطعا ولا الى ما قيل من ان المراد هو ايجابها فانه من مثنى الاستقبال الوارد بين الشيئين فالقول بالاستحباب الاقرب من قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون تحت الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكى عن كرى والمعتبر ومع صحيحة علي بن جعفر عن الميت يغسل في الفضاء قال لا باس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد ... ويستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بترا الا ان روايته مجبورة بروايته علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذا الاعتذار دلالة على انه لا يرى التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وكرى وهي تفول الصدوق ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وصريح المحكى عن جامع استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن والائمة نعتر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام نعم اللحفى وكانهما لا يريان التسامح بمجرد فتوى المشهور ومنها غمز بطنه وهو مستحب في الغسلتين الاولين قبلهما اجماعا على ما حكى عن الغنية والمعتبر وجمع البرهان لرواية الكاهلي بل مرسلة يونس في الغسلة الثانية قبل ولعل الحكمة فيه ان لا يخرج منه شيء بعد الغسل لضعف المماسكة وعن الحلي انكار ذلك ولا يستحب المسح في الثالثة اجماعا بل يكره لما فيه من النص ولكثرة الخارج كما في كرى وهو كما نعيد الانضمام الى فتوى جماعة بل عن ... الاجماع عليهما عن الفقه الرضوي ولا تمسح بطنه في الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شيء غسل والمشهور لا يجب اعادة الغسل ولا يجوز فيما على الحدث الخارج من الميت اثناء الغسل وان دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وسيأتي الكلام في ذلك والحكم المذكور ثابت في كل ميت الا الحامل التي مات ولدها في بطنها حذرا من الاجهاض وللنبوية اذا توفيت المرأة واراد وان يغسلوها فليبدأ وابيطنها ولتمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفي ... عن البيان او اتفق الاجهاض بسببه لزم الفاعل عشر دية امه واعترف بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك في نسخة البيان ومع ذلك فدليله غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال الغسل وبتأكد الدعاء بما في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر ع ايما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن قد خرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله عز وجل له ذنوب سنة الا الكبائر وفي صحيحة ابراهيم بن عمر ومن القهم ما من مؤمن غسل مؤمنا وهو يقول وهو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه ومنها صب الماء في الحفيرة ولكن تجاه القبلة لرواية سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع الغسل تجاه القبلة وفيه دلالة على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر بل الظ انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال الماء في البالوعة وهي الموضع المعدة لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف ومنها تليين اصابعه برفق على المشهور بل عن المعتبر انه مذهب اهل البيت لقوله ع في رواية الكاهلي ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها وعن العماني المنع من ذلك لقوله ع اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تغمزوا له مفصلا وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل فرجه اي سائر العورتين بالسدر والدبر بماء ممزوج بالحرض ثلثا وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول للقول في الرواية المتقدمة فانها بفرجه بماء السدر والحرض وكذا ابق غسل الفرجين بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في كرى وعن معتمد لقوله في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثاني واغسل فرجه بماء الكافور ويصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسل الفرج ومنها تكرار غسل كل عضو من اعضائه ثلثا للرواية المتقدمة وعن كرى الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والرأس والجنبين وغيرها ومنها ان يوضئ قبل الغسل وبعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة ورواية عبد الله بن عبيد قال سألته عليه السلام عن غسل الميت قال نطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ونحوها غيرها وظاهرها الوجوب لذا قال بعض به كما في ... لما ... ان في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة او عينه فلا يبعد يعد في الاخبار مع وهن ذلك انما اكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يبعد ان يلحق من الرجحان محمولة على الاستحباب مرة ... لو بالغ الروايات السابقة بقرينة ... لارتضيهما على علمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح ع عن غسل الميت ابدأ منه وضوء الصلوة قال غسل الميت تبدأ بمرافقه فيغسلها بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء في مقام ...

السواء بينهما كالصريح في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه كونه كغسل الجنابة بل عينه عدم استحبابه ايضا كما عن ظ الحدائق والسرائر والمراسم وعن ظ قد ... انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المشهور والاحتياط ومنها ان تنشفه بعد الفراغ من غسله بثوب لروايات الحلبي ويونس وعمار ولئلا يسرع الفساد الى الكفن بالبلل عن المنتهى والمحقق الاجماع عليه وبقي من المستحبات امور لم يذكره المص منها اغسال يدي الميت ثلثا قبل الغسل اتفاقا كما عن جماعة بل قبل كل واحد من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى ان قال في بيان الغسل بالكافور وافعل كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين المرسلة المتقدمة ومنها غسل رأسه برغوة السدر فعل المعتبر اتفاق فقهاء اهل البيت عليهم السلام على غسل يديه لها الآان ظ المرسلة الاقتصار على الرأس ويظهر منها كون ذلك من الغسل الواجب فيكون مبتدئا لا تمام جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور سائر الاخبار في اعتبار الاطلاق في الماء اشكالا ومنها ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق الى الاصحاب وعن كرى حكايته عن الاسكافي والجعفي والشيخ وعن ... انه يستحب لمن يصب الماء ان لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل قبل التغسيل حكى عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي توضأ اذا ادخلت الميت القبر واغتسل اذا غسلته ولا تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس وعن ... الاجماع عليه ومنها كثرة الماء لرواية ابن ابي حمزة ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها الغاسل على يديه خرقة ومنها فتق قميصه لينزع من تحته قيل لانه احفظ لاعالي الميت عن التلطخ بالثوب لو كان فيه نجاسة مبتغية ومحتملة وفي صحيح ابن سنان ثم يخرق قميصه اذا غسل وينزع من رجليه وظاهرها كون ذلك بعد التغسيل فيخالف العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد نزعه بلا خلاف في ذلك وانما الخلاف في ان نزع الثوب وتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما هو صريح المعتبر وغيره بل عن ... ونقل انه المشهور معللا في المعتبر كما عن كرى بان الثوب يتنجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فيتنجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما عن العماني مدعيا تواتر الاخبار على ذلك وعن ظ المحكى عن الصدوق وصريح المدارك والحدائق وربما يستدل له بصحيحة ابن مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وصحيحة ابن يقطين ولا تغسله الا في قميص وما روي من تغسيل النبي ص في قميصه وانه مخير بينهما كما يظهر من عبارة المحقق وحكي عن ... مع دعوى الاجماع عليه ولعله للجمع بين الاخبار اقوال والمراد ان المراد بغسله في قميصه ان كان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحبابه الا ان الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي ذلك ... وضعه بستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة على العورة كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه او غيره ونحوها الرضوي مع ان صريح مرسلة يونس المعتضدة باجماع الخلاف استحباب كشف ما عدا العورة لامرها بجمع القميص على العورة وان اريد به استحباب ترك قميصه عليه لستر عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة ولعله الظ من هذا القول حيث جعلوه في مقابل المشهور القائلين باستحباب النزع والتجريد فلا ... في هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا فيفي استحباب ايضا اشكالا والاقوى التخيير لحسنة الحلبي المعتضدة بالاجماع وتمام ... قوة ... الاخبار الآمرة بغسله في قميصه مسوقة لبيان رجحان كونه مكشوف العورة لا في مقابل الاعم منه وفي سترها بخرقة اخرى مع ان ... على ما حكي عنه يستحب غسله مجردا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص وتركه على عورته بخرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة ينزع قميصه ويترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب الغسل في القميص من الاخبار الواردة بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء الثياب ويضعفه ان الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فينبغي القطع بضعفه للاخبار الكثيرة المتقدمة ولذا ذهب كثير من الاصحاب الى وجوبه هناك ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من تأخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم يأذن او كان غير اهل للاذن لم يجز وفيه اشكال من اطلاق الاذن من المالك الحقيقي مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن الشرعي فكان الوارث استحق مفتوقا ويحتمل اباحة الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع الغاسل وغيره عليه والا وجب اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر المرأة يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكرى ومنها البداءة في غسل الرأس واللحية بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كرى الى علمائنا ويدل عليه رواية الكاهلي واعتذر في الاول عن ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المش بل نسبه في كرى الى علمائنا وعن ... الاجماع عليه وعن جماعة على استحبابه وعن الغنية الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظ الحرمة كما عن ابن سعيد النص عليها ولعله لظ قوله ع واياك ان تقعده وهو محمول على الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره وترجيل شعره اي تسريحه ونتفه على المش بل عن كرى والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن ... انه ادعى الاجماع اولا على عدم الجواز كما عن المنتهى

استنيه الى ما اشار عن ط والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظاهر ارادة الجنبي الكراهة نعم عن سبلة والجامع التصريح بالتحريم ورد بنفي ما يعلم لظا الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه ونحوها غيرها ثم ومع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي التحريم والاضافات ابن للاخبار صارف عن التحريم الا اعراض معظم الاصحاب ظاهرها ما الاحتياط لا يترك البتة ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوى بين كون الاظفار طويلة او قصيرة ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي نهي بل عن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال في رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره ومنع للشغر كره انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى وقد نسبه في كرى باجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر المقنعة في كرة الى مانعية الوسخ من جريان الماء ولا تنافي بين كراهة التنظيف ووجوب رفع المانع فلعل المراد في الرواية وكلام الشيخ ما لو يبلغ حد المانعية وفي الخص لعلهم كانوا اجماع الشيخ على تحريم القص والترجيل وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان المتيقن الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من اخراجه انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره وشعره يغسل ويسقط في المعروف انه يدفن معه كما عن المقنعة والتهذيب والمحقق الثاني وكذا المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن ظاهر الخيرة انه لا خلاف فيه وعن نهاية الاحكام الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كرة لو سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء ولان جمع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى وعن كاشف اللثام ان هذا التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع **اقول** والظاهر من التعليل اولوية كونها مع الميت لا اولوية كونها مع الميت الحاكم او لولوية اصل الدفن وان كان ما في الجامع كذلك خلاف ظاهره في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما عرفته وغيره من انه جزء الميت فيلحق به مرسلة ابن ابي عمير السابقة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الاردبيلي الشيخ لعله حمله على الحرمة لانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر وقلم الظفر فاجاب عليه السلام بالنهي عن مس شيء بل الغسل يعني الميت فهو من غير تعرض لحلق شعره او قلم ظفره وينظر الا انه ينبغي الاشكال في ان المراد بالغسل المامور به في الرواية هي الاغسال المعهودة بالمياه الثلاثة او مطلق الغسل بالماء القراح تعبدا وان كان مما لم ينفصل بالموت ومن جملة المكروهات تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف وعن نهي نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام لا يقرب الميت ماء حميما وظاهر مطلق الحار الا انه يدعى انصرافه الى ما حم بالنار وعن الصدوق انه روي الا ان يكون شتاء باردا فتوفي الميت مما توفي منه نفسك وهو المستند لاستثناء جماعة صورة شدة البرد وظاهرهم مراعاة جانب الميت الا ان المحكي عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد انتفت الكراهة وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه تفسير الرواية بما يوافقه يعني توقي نفسك وتوقي الميت بما تتوقى به نفسك ومنها الدخنة بالعود وغيره عند الغسل على المشهور خلافا للجمهور فاستحبوها وعن الباقر عليه السلام لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وقوله لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ولورود هذا حديثين يتضمنان احيانا العسل واكثر السنن المذكورة وكثيرا مما لم يذكر لعدهما ما في مرسلة ابراهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم عليهم السلام قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الآنية والق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابتدئ بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل راسه ثم اضجعه على جانبه الايسر واغسل جنبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن واغسل جنبه الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والآنية وصب فيه ماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته في المرتين الاولتين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبله ودبره واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا والفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغرزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا والثاني ما عن ابي يعقوب عن محمد بن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال استقبل ببطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلاث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه وابدأ بشقه الايمن من لحيته وراسه ثم ثن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن فاغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الايمن ليبدو لك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه فاصنع كما صنعت اولا بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن

من ...
وامسح بطنه مسحا رفيقا

فاغسله

فاغسله من قرنه الى قدميه ثلاث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف من جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئا منه ادخلت يدك تحت منكبيه وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت اولا ابدأ بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا بماء قراح ثم ازره بالخرقة ويكون تحت الخرقة القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء واياك ان تقعده او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من منخريه شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا وان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المرأة الحديثة والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام كيف يغسل الميت قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلاث مرات قال نعم فاذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالاجماع بل الضرورة وفيه ابحاث الاول الواجب منه في الكفن لا بدله وان كان مستحبا موكدا ففي صحيحة معونة بن ظريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب وان توقف الثواب عليها وكذا التحنيط في الروض ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان واجبان لكن لو اخل بها لم يبطل الفعل وهل ياثم بتركها يحتمله لوجوب العمل لا يتم الا بالنية لقوله لا عمل الا بنية وعدمه وهو الاقوى لان القصد بروزهما في الوجود الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ولا ريب ان ما قواه هو المتعين ثم بناء على حصول التولي مع عدم النية ايضا لظواهر الادلة فما لم يثبت الفعل وهو ضعيف اضعف منه ما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول بحصول التوابع بنية العدم الى الاردبيلي قده وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين على النية فلو وقع من دونها وجب اعادته لانه من التعبدي التي لا يعلم بحصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي وكيف كان فالواجب في الكفن ثلثة اثواب على المشهور بل عند الكل الا سلار فاكتفى بواحد ساتر للبدن وبرده مضافا الى ما تقدم الاجماع المحكي عن الخلاف والغنية وعن الذكرى والتنقيح الاخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان وليس فيها الاسهل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يكفن في ثلثة اثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شيء والعمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن قال لا انما الكفن المفروض وفي موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وفي رواية اسمعيل بن يونس عن احدهما قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة وغير ذلك نعم في صحيح زرارة المروية عن تهذيب قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الاصل مستند سلار وفيه مع مخالفتها لما عرفت انه يحتمل في الواجب بين الاقل والاكثر لا مع كون الاكثر مستحبا لانه في مقام بيان ما عدا المستحبات ولا مع مغايرة بينهما بوجه كما في القصر والاتمام فلذلك لا بد اما من ارتكاب التاويل فيه يحمل او بعضهما بالنسبة الى حالتي الاختيار والاضطرار او يحمل او بمعنى الواو وقد نقل عن المنتهى كما سنحكيه واما من التزام زيادة همزة او سقط لفظ او في نسخة الكافي او تمام كلمة العطف وهو مع المعطوف كما في الروض ومن كثير من نسخ الشيخ والحمل على الاولين مستأنفة يعني ثوب من تلك الاثواب تام والمراد به اللفافة وكلمة تام على الثالث خبر مبتدأ محذوف وقد يدل من ثلثة اثواب واما من حملها على التقية او غير ذلك مما قيل وكيف كان فهذه الرواية لو لم تكن دليلا لنا لا تنهض دليلا عليهم نعم لا اشكال في كفاية الواحد حال الاضطرار فانه يجب دفنه بغير كفن فبعضه اولى وهذه الثلثة احدها مئزر بكسر الميم وسكون الهمزة وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الورثة او الوصية النافذة واحتمل الاكتفاء بما يستر العورة لانه شرع لسترها وهو ضعيف لوجوب حمل المطلق على المتعارف وحكمة الحكم غير ملحوظة ويستحب ان يستر ما بين صدره وقدميه وكيف كان فهو متعين ولا اعلم منه على المشهور بل عن الغنية والمعتبر وكرى وجمع الاجماع عليه لكن الظاهر ان معاقد الاجماعات في الثلثة الاخيرة اصل التثليث في مقابل سلار لا خصوص الثلثة كما لا يخفى على من تامل فيما ذكرناه ويؤيده ذكر القميص في معاقد الاجماعات مع انهم يذكرون الخلاف فيه بل ربما اختار بعضهم عدم وجوبه كالمحقق في المعتبر حيث قال الواجب منه يعني الكفن ثلثة اثواب مئزر وقميص وازار هذا مذهب فقهائنا اجمع عدا سلار ثم قال بعد ذلك اختلف الاصحاب في القميص فاوجبه الشيخان وعلم الهدى والوجه عندي ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الاثواب الثلثة يدرج فيها الميت او بين قميص وثوبين انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الثلثة ثم عنوان الخلاف في القميص الذكرى ولم يرد في بعض على ان قال بعد نقل القول الثاني والواجب مئزر وقميص وازار الخ اقتصر سلار على لفافة ولحدة والاخبار في الاجماع على خلافه انتهى ولا يحضرني عبارة التذكرة والغنية وكيف كان فيكفي في المسألة مضافا الى نسبته الى علمائنا في المنتهى للاجماع ثم الغنية قوله يكفن المرأة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر وارادة لفافة الثديين بعيد جدا وعن الوسيلة انه روي انه يكفن الميت في ثلثة قميص ولفافة وازار وغير بعضها الاخبار المشتملة على اعتبار الازار المحمولة على نصوص سندها ودلالتها مع ما عرفت من نقل الاجماع بل عدم تحقق الخلاف الى زمان صاحب المدارك وتلميذه الاسترابادي وان نسب الخلاف الى الصدوق والاسكافي الا انه في الغنية ما سيأتي في صحيحة ابن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشدها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لكيلا يخرج منها شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه الحديث بناء على ان الراوي توهم كفاية الخرقة عن الازار فرده عليه السلام بان الخرقة لا تعد شيئا من الكفن بل هو لحفظ الميت عن ان يخرج منه شيء وحاصله ان الازار لا يلبس والازار المئزر كما عن الصحاح وغيره وان كان المراد به في كلام اكثر الاصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الآن في عرف العرب وحكي ايضا عن بعض اهل اللغة الا ان المتتبع في الاخبار المتفرقة هنا وفي آداب دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع

من الحائض ان اتزرت بازار وفي كراهة الاتزار فوق القميص حينئذ لئلا يتضح عنده ان المراد به مثل المئزر مع ان الازار بالمعنى الاعم هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الرأس وهي الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معوية بن وهب فيها سهل وامره سهل عن ابي عبد الله قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره وفي رواية الشيخ على وجهه بناء على دلالة الاجماع والاخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدم عدهما من الكفن فبقي القميص والازار واللفافة وعرفت ان الازار هو المئزر ورواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين فان الظاهر ان احد ثوبي الاحرام هو الازار المرادف للمئزر الا ان التكفين فيه لا يستلزم الاتزار به فهذه الرواية ونحوها غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الاردبيلي تبعا من التامل في مستند المئزر وتبعه عن ذلك صاحب المدارك فخالف المشهور وافرط تلميذه المحدث الاسترابادي فبالغ في الطعن على المشهور في ايجاب المئزر وتبعهم جماعة فان في المدارك ان المستفاد من الاخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا ومن هنا يظهر عبارة الصدوق في الفقيه فانه قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وذكر قبل ذلك ان المغتسل للميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم رجليه جميعا ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التي تشد بها الفخذان والمسئلة قوية الاشكال ولا ريب ان الامتثال على القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي تشد بها الفخذان اولى انتهى **اقول** اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين ما عدا القميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص من الثوب غير ما خرج منه الشمول للبدن ولذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة معوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل آخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما ما يتخيل من عموم ما دل على وجوب تكفين في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب والتكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الاول ان اللفافة لا يستلزم الشمول والثاني يمنع ظهور ما ذكر في الثوب الشامل كما مر فقد ومنه يظهر ما في المحكي عن الذخيرة حيث قال ان غاية ما يوجب القول المشهور ان في بعض الاخبار انه يلف فيه الازار ثم اللفافة فيكون المراد به المئزر لما يلحقه به تدفى الثياب وفيه تكلف مع انه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الاخبار السابقة والمسئلة محل اشكال انتهى وفيه مع ما تقدم سابقا في معنى الازار انه اي عمود دل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج اخراج الازار الى مخصص ومنه يظهر ما في استشهاد صاحب المدارك لكلام ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوبين اراد من ذلك تسمية اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن فقد عرفت ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول والا فاستشهادها بكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من كذا وكذا الى ان عبارة ابن الجنيد ثم ربما حكي بعض نسبة هذا القول الى المعتبر وهو الى ظاهر العماني والصدوقين والجعفي وعباراتهم المحكية لا تدل عليه ثم ان ههنا قولا ثالثا حكي عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات او للجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البراءة وفي الجميع نظر والثاني من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف الساق لانه المتعارف في ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف عاد المتعارف في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه اقصر بقليل بحيث لا يخرج عن المتعارف وان صدق انه قميص بعضه اذا لا يخرج عن المتعارف ويجزي القصير لم كونه الى القدم اولى لو بنا منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية النافذة وتعيين القميص هو المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق في المعتبر وقد تقدمت عبارتهما وتبعهما الشهيد الثاني وجمع ممن تاخر عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سئلت ابا الحسن عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس والقميص احب الي وارسل الصدوق مقولة ما المعنى وكيف كان ففي التعويل على ظاهرها في الخروج عن ظاهر الروايات اشكال فالاحوط بل الاقوى تعيين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن وقيل لا بد من زيادته على ذلك بحيث يمكن شد طرفيه من قبل راسه ورجليه والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن كله ولو بالخياطة وفي الفرق بين الطول والعرض نظر فلو كان بالخياطة في الاول ايضا لم يجز اعتبار ما لاخلاف فيه نصا وفتوى وان خلى بعض الاخبار عن ذكره لوضوح اعتباره ثم انه ذكر المحقق الثاني انه يراعى في جنس هذه الاثواب المتوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الوارث وكانوا صغارا حملا للاطلاق في اللفظ على المتعارف واستحسنه في الروض لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي وتبعهما على ذلك غير واحد من متاخري المتاخرين بل لعل مستنده مما يستفاد من ادلة استحقاق الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانة منه في انظار الناس كما سبق في المفلس من ماله اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مزية دنيوية واعتناء دنيوي بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتنائه في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لايقا بحال الميت من اللباس الدنيوي المراعى فيه ذلك جيدا ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من التامل في

الحكم المذكور

في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى ومنه ان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث اذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امور الميت الا تجهيزه بما الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطنة له على الوارث في الزائد مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بمطلق التجهيز بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكر من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي في ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق فتدبر ثم انه هل يعتبر في كل ثوب من الثلثة ان يكون ساترا كما في الروض تبعا للجامع صدق لانه المتبادر من اطلاق الثوب او يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين به ام لا يعتبر ذلك ايضا للاصل والاطلاق وجوه بل اقوال خيرها اوسطها لعدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم بحيث يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق واما ما يستحيى من اعتبار كون ما يكفن به ما يصلي فيه فناظر لبيان جنس الكفن لا وصفه ويندفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متاخري المتاخرين بما علم ان مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن كما ينبه عليه ظاهر صحيحة زرارة او ثوب يواري فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالموارات هنا احاطة الكفن بالجسد لكن ارادة الاحاطة لا ينافي ارادتها على وجه الستر تحقيقا لمعنى الموارات مضافا الى ما عن علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون طاهرا لا يمس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغي ذكره ومودته ولا يحفظ فيما خلفه واوصى به وامره به واحب ويعتبر في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن جملة من العبائر ويدل عليه مضافا الى الكلية الآتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمرة ابن راشد التي عدها في كري من المقبولات قال سئلته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا كان القطن اكثر فلا باس ويؤيدها الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها ورجحان التبرك بها فالظاهر ان النهي ليس الا لكونها من الحرير وظاهر النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كري كالاجماع الذي استظهره كاشف اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمراة فما احتمله المص في المحكي عن يه وهي من جواز تكفين المراة به محل نظر وان كان يشهد له ما سيجيء من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم مضافا الى ما دل على جواز احرام المراة في الحرير وهذا اولى مما استند اليه هو وه من استصحاب جواز لبسه وكيف كان فظاهر المص وجماعة حيث اقتصروا على المنع من الحرير عدم المنع من مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما منع من المتنجس لاجلهما ايضا واما المغصوب فلا يختص بحرمة التصرف فيه بالتكفين لكن في الغنية كما عن ير والكافي لابي الصلاح وسبيله وجمع وعكروالتهذيب والمحقق الثاني هو اعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات الثلث الاخيرة كون المسئلة من المسلمات لذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عنه واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلي فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعواه في الغنية وربما استدل عليه ايضا باصالة الاشتغال بناء على عدم الاطلاق في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام عند فقد الاطلاق الى الاحتياط والاقوى الاستدلال عليه برواية محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواها في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن الصادق ع دلت على تنزيل الميت في كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلي فيه لحسنة حريز بن هاشم كل ثوب يصلي فيه فلا باس ان تحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى ان حمل الامام ع هذا التنزيل علة لكراهة امساس الطيب وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم لا انه كلما لزم والا لحرم امساس الطيب غير ما استثني من مات محرما الكافور ممنوعة بعد فرض تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجيء فيه بخلاف التلبس بثوب الاحرام فانه من اركان الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب منه الامساس وانما يوجب كراهته من حيث انه في صورة التعريض للطيب وانما عدم امساس من مات محرما بالكافور فهو حكم شرعي دليل العلة فيه مراعاة كونه محرما حال الحيوة ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المش وادعى عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح به جماعة منهم الشهيد في كري بل يظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة بل ظاهر عبارة الغنية كونها مظنة الاجماع والاقوى ذلك لادلة اعتبار كون الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه خصوصا او انصرافا ما عدا الجلود والظ جواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا على كل حال فالدليل اليه مع صدق الثوب عن الرياض الاجماع على جواز الصوف ويؤيده سد الاصل والاطلاقات الوضوح والظ انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب كما عن الرياض الاجماع على جواز الصوف على الملبود ويظهر ممن استند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج كالمعتبر والمدارك اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها تعيين الجنس لا الوصف كما تقدم في اعتبار الساترية والى الاجماع المحكي عن المعتبر وكري ما سيأتي من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار ومع الاضطرار فلا

في المنع في المقصود واما غيره فعن كرى ان في اجودها ثلثة المنع لاطلاقه والجواز لئلا يبقى عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة حالة الصلوة
ثم ينزع بعد دفنه فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوة فيه اخبارا وعن مع قصد اسقطها والفرق بين الحجر
وغيره فاجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو استوعب الكفن وافتقد غسله ووضعه ولانه ايل الى النجاسة عن قريب فامره اخف ومنع في الثاني لاطلاق ادلة
المنع كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهداء ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باخذ هذه الاشياء من غير
ترتيب لعدم الدليل عليه مع احتمال الضعف في القبر على وجه لا ترى عورته ثم يصلى عليه انتهى وتوقف في البيان بين ما لو دار بين غير الماكول والحرير والمتنجس و
عن الرياض التفرقة بين ما منع عنه للدليل وما منع عنه لفقد الدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع عما لا يؤكل لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية
التكفين وقد عرفت الدليل على العدم وفي الجميع نظر فان الاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت من كون
حرمته ميتا كحرمته حيا ومن ان اصل ستر بدن الميت مطلوب مضافا الى اطلاق تلك الاوامر في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن المذكورات الى حال
الاختيار ولو قلنا بعدم الوجوب فلا اقل من الجواز باذن الوارث وعدم الحرمة اذ مع قصد الاحتياط لا يعد ذلك اضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار
في واحد واما مع وجود اثنين منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب النجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة
لما نحن فيه اما الكون العمدة نقل الاجماع المنتفي في المقام واما الاخبار ولو كان فيها دليلا لفظيا فلا ظاهر الا ان تقييد الثوب بالطاهر متأخر عن تقييده بكونه غير حرير
او مما يجوز الصلوة لا بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي ضرورة عدم الترتيب في ورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار وصف
طهارة الثوب بعد اعتبار كون ذاته مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض عدم التمكن
في المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا ويؤيده ذلك في لباس المصلي عند تحقق تعذر قول الشهيد نزاهات الوصف
اولى من نزاهات الموصوف فيما لو دار الامر بين المتنجس وغيره وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله ثم النجس لعروض المانع وتفصيله ما ذكرنا لا ما يتوهم من ان هذا
يفيد ترخيص الممنوع عنه لوصفه عند دوران الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته امر اعتباري لا يساعده دليل واما لو دار الامر بين الحرير وغير الماكول فيحتمل ايضا
ولا يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد الماكول وبين ثوب الحرير فعن البيان تقديمه على الحرير ولعله لاطلاق حرمة الحرير والا
فالجلد لا يطلق عليه الثوب بخلاف غير الحرير فيجب تقديمه ويحتمل اشتراط عدم الحريرية في الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير
الماكول على جلد الماكول الا انه لا يبعد ثبوت الاولوية الا ان يستفاد من كلمات الشارع اهمية كونه مما يؤكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الانصراف في اوامر التكفين
اليه لا لاجل المنع عن غيره ولعله لذا حكم في جامع المقاصد في صحة بتقديم الجلد على الكل حيث قال اما مع العجز فيجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من
وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول لخاصة والمنع من غير جلد الماكول مطلقا انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين كما
عن عدة وغيره لظاهر قولهما عليهما السلام في صحيحة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود ونحوها خبر يونس وفي المحكي عن الدعائم اذا فرغ من غسله
نشف بثوب ثم يجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث
قيل بعد التأزير بالمئزر كما عن صريح سم وهي وتبر الاحكام وظ ويه والمقنعة وسيله بل قيل كلام المقنعة وسم وهي يعطي التأخير عن لبس القميص
ايضا وعن الصدوق انه بعد التكفين حيث قال فاذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا للكاشاني
وهو ان يمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن الغنية وهي وكره والروض وبدله لسبيل غير واحد من الاصحاب
الا ان الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق نعم حكى كاشف اللثام عن ظ سم استحبابا قيل كانه لخطاء كلامه الموهم لذلك والا فالاول
كالصريح في الوجوب وتأمل فيه المحقق الاردبيلي قده والمراد بالمساجد هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي والحلبي والمصنف
في المنتهى الحاق طرف الانف الذي يرغم به ولعله لظ الامر بامساس المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عليه السلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع ورودها في مقام البيان لكن الظاهر من المساجد في الموثقة الواجب منها الا ان
الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق الا ان الاحتياط مما لا يترك وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها
وعلى اثر السجود منه ولعله لرواياته المتضمنة بعضها البعض الا ان الاقوى حمل ما لم يرد عنه النهي بالخصوص على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة
المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها وفي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه
وفي راسه وفي عنقه وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ولا
في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في الفقه الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقرب اذنيه شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النوا
ولا تمس مسامعه بكافور وفي صحيحة البختري لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك
فالاقوى كراهة الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل الاخبار الواردة على التقية كما قيل نعم لا باس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تقدم

الاخبار

الاخبار وهي الصدوق فانا للشلو وابني زرارة والحلبي ومنها ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة من دون ذكر اللحية كما ان فيها
ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين كما في رواية سماعة ويجزي في الكافور
باقله لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على مسح موضع وبين صريح في وضعه عليه فالظ وجوب وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد ثم التحديد
بالمسمى هو المش بل عن صريح الرياض وظ المعتبر وكره وفي انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف انما هو في اقل الفضل بل وربما وقع التصريح به
في معاقد الاجماعات الا ان الظ انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط والتعبير بالاقل او المسمى انما تعبير من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده
ودعوى عدم الخلاف في المسمى موهونة بما يظهر من كرى ومع صد والروض من وقوع الخلاف في تقدير الواجب وادهن من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات
اذ لا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما التمسك بقوله ع في الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظاهر
الكفين ففيها مع اشتمالها على ذكر المسامع ولا نقول به انها لا تدل الا على كفاية المسمى في كل من المسامع والمساجد وظهر الكفين لا على كفايته في المجموع
فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط معلوما عند الشخص فامره بوضع شيء منه على كذا وشيء على كذا وحاصل المعنى علم وجوب لما ثبت التسوية بين المواضع لا
كفاية المسمى لاجل الحنوط فالانصاف يقتضي الاعتراف بعدم العثور في كفاية المسمى على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط في مثل المقام مما
قطع فيه بالتكليف نعم في مرسلة ابن ابي نجران عن ابي عبد الله ع اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها
وظ كرى نسبته الى الشيخين والاسكافي وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الا ان القائل بها غير معلوم نعم عن الجعفي
مثقال وثلث لكن العمل بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى وان كان القول المش لا يخ عن قوة لاصالة البراءة على المختار من جريانها في امثال المقام
وضعف الروايات فتحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يدفن
بغير كافور بلا خلاف كما عن هي ومع صد بل اجماعا كما عن كره والسنة لصحيحة محمد بن مسلم يغطي وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه لا يقربه طيبا ولموثقة سماعة
يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غير انه لا يمس الطيب ونحوها الروايات الحاكية لفعل مولينا الحسين ع بعبد الرحمن بن الحسن
حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور لامكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع من التحنيط وفي
تغسيله الغسل المعهود الذي منه ادخال شيء قليل من الكافور في الماء الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالمحل جواز تغطية وجهه كما صرح في الرواية
وراسه كما في غيرها خلافا للمحكي عن السيد والعماني فمنعا عن تخمير راسه للنبوي المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبيا وفي رواية من مات محرما بعثه الله يوم القيمة
ملبيا والنبوي ضعيف والتعليل كالرواية غير دال واضعف منهما التمسك ببقاء احكام الاحرام له فالمذهب ما عليه المش ثم لا فرق بين انواع المحرم حتى لو افسد حجه
حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففي ثبوت الحكم له نظر كما في الروض وغيره من حل الطيب له حال الحيوة ومن اطلاق النص والاول لا يخ عن
قوة وفاقا للمحكي عن المص قده في تبر لقوة انصراف الاطلاقات الى غير ما نحن فيه ولظهور عدم جريان الحكمة في هذا المورد ويستحب في التحنيط والتكفين
امور منها ان يكون قدر كافور الحنوط فقط او منضما الى كافور الغسل على ما عن ئر من نسبته الى بعض الاصحاب وان كان ضعيفا مدفوعا بصريح بعض
النصوص وظ الفتاوي ثلثة عشر درهما وثلثا وهو بالمثقال الشرعي تسعة وثلث وبالصيرفي سبعة كاملة هذا هو المش فتوى ورواية والاصل فيه
ما روي في عدة اخبار ان جبرئيل اتى النبي ص باوقية من كافور الجنة وهي اربعون درهما فقسمها النبي ص اثلاثا بينه وبين علي وفاطمة صلوات الله عليهما
وعلى الهما الطاهرين فظهر ضعف ما عن القاضي من التحديد بثلثة عشر ونصف مضافا الى مرفوعة ابن هاشم السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث
اكثره ونحوها المروي عن العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار في الفضل اربعة دراهم كما في المقنعة وئر وتد مدعيا فيه الاجماع
والمعتبر نافيا عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق ونهاية سم وسائر كتب الشيخ ومبسوطه والاصباح اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي الفضل من الكافور
اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ القصد من الكافور وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا ضربت المثاقيل بالدراهم كما عن ئر وهي
فيه اشكال لمخالفته للظاهر من غير قرينة ولذا طالب ابن طاوس كما عن كرى والحلبي بمستند ذلك التفسير والامر سهل بعد القطع باستحباب
الاربعة درهما كان او مثقالا ودون الاربعة درهم من الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا في الاول عدم الخلاف ومثقالا كما في المحكي عن الاصحاب وقد
عرفت ان ظ جماعة وجوبه وهو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء المجامع لغسل المس للصلوة هذا
هو المش بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظ انه لا نص في المسئلة بالخصوص ولذا علله في محكي المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب
وكيف كان الامر به على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى ونحوه ما عن كره في خصوص الغسل وفي ظ هذا التعليل ما لا يخفى نعم عن هي تعليله بقوله ليكون
ابلغ احوال من الطهارة المزيلة للعينية والحكمية عند تكفين البالغ في الطهارة وهذا جيد لو يكون راجعا الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه
لاجل ملاقاته للمؤمنين وقد ثبت ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فاستحباب ان لا يلاقي الميت الطاهر من الخبث والحدث الا طاهرا منهما ويمكن ارجاع ما نقل
عن المعتبر وكره الى هذا ومحصله استحباب تعجيل ما وجب عليه للملاقاة الميت فيتلبس مع الطهارة لا بمجرد الاستحباب المقتضي الثابت في التطهر فلا يرد انه لا يصير

بذلك

بل لك من سنن التكفين ولا ينافيه ما صرح باستحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل ما يقابل التوانى والتاخير لاجل ذبعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحبابه شئ في التجهيز فلا ينافيه ادلة التعجيل بل الامر كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن كما هو واضح مما في هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال الذى لا ينافى استحباب الابد به فوق التاخير الحاجة حينئذ فلا يزاحم الاستحباب الاغتسال فظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متاخرى المتاخرين على اصحاب هذا القول او لا بعدم المدرك وثانيا بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز ثم يظهر من بعض الاخبار رجحان تاخير الاغتسال عن التكفين كصحيحة محمد بن مسلم قلت فالذى يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه كفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه كفانه ثم يغتسل وصحيحة يعقوب ابن يقطين ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعدما يلبسه كفانه ويؤيدها خلوها في اخبار اداب التكفين عن الامر بالاغتسال قبله لكن الصحيح الاولى في مقابلها بان جواز التاخير بتقرير الكلام السائل الا انه يغسل يديه وكان الامر به لتطهير مع امكان حملها كالصحيح الاخرى ورواية الخصال على ما اذا خيف على الميت كما في ذكرى وعن مجمع صد لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال لانا تمضيها بعد التكفين لغلبة وقوع ذلك وتعارفه بين غسالة الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت لاجل استلزام اغتسال الغاسل تاخيرا كثيرا في تجهيز الميت اذ لا يبعد ان يقول ان استحباب الاغتسال الذى يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم فيما سبق عدم منافاة ادلة التعجيل لادلة استحباب الفعل بمعنى ان نفس فعل مستحبات التجهيز واداؤه وان ادى الى تاخير الدفن لا ينافى استحباب تعجيل التجهيز لانه من جملة التجهيز بخلاف ما اذا اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ينافي التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تاخير كثير للتهيئة او تحصيل تعيد لشراء الحنوط بحو ذلك كيف كان فقد تبين بما ذكر من مذهب الثلثة ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا باشر التكفين كما في حض وان غسل الغاسل الى المنكبين كما في صحيح ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما في رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المص وفي الاولى عند غيرهم بتعالط المقنعة والمحكى عن المقنع وسم والكافى ثم المصرح به في كلمات كثير من الاولين كالتهذيب هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوئه فما ذكره في ذكرى في تعداد الاغسال المسنونة من استحباب الغسل للتكفين مرويا عن محمد بن مسلم غسل اخر غير هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التى استند اليها في ذكرى ولح البهاء ابن سعيد لما يحكى انه هو يقولون في رواية استحباب الغسل للتكفين هي قوله عم في صحيح ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد ولا يخفى ضعفه لانتهائها الى المدعى سيما وان المحكى عن بعض نسخ يب والوسائل وكفنته بالواو مكان او وظاهرها ح ما ذكرناه لا يبقى الاشكال في جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لان المفروض كونه نفس الوضوء المجامع للغسل نعم لو كان وضوء اخر يفعل لاجل خفة الحدث فالظ عدم جواز الدخول معه فالذى مع صد انهم نصوا بان الوضوء المستحب تقديمه على التكفين هو وضوء الصلوة فعلى هذا ينبغى ان يقصد الامر من الرفع او الاستباحة لا يقدم بينهما ليحصل الفضيلة المطلوبة ح فلا مجال للتردد في اباحة الصلوة ولا الفرض خلوه عن نية رفع الحدث الا ان يبنى على استحباب الوضوء مطلقا وان الافضل كونه وضوء الصلوة انتهى **اقول** قد تقدم احتمال ارادتهم صحة وضوء الصلوة لتخفيف الحدث كما يقصدونه الوضوء لذكر انك يحتاج الى تاويل بارادة الافضل ومنها زيادة حبرة الى الاثواب بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ثوب يمنى وهذا الحكم مشهور بل عن المعتبر وكره نسبته الى علمائنا وفي مع صد الجمع علمائنا بل عن صريح قد والنية الاجماع عليه هي كافية في المقام وان لم يكف بها مثله من الاحكام اولهم فيها اعلم حيث ان فتنوا استحباب الزائد ومكوه ابن عمن العمانى وفي الحكاية نظر بالى يوم الجلى بل كاشف اللثام ان ظ الاكثر استحباب كون اللفافة المفروضة حبرة ومنه نظر بعيد فلعرف هذا كله مضافا الى رواية يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الاول قال سمعته يقول انى كفنت ابى عليه السلم في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه وعمامة كانت لعلى بن الحسين عم وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار وفي صحيح ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه ان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت بمكن الاستدلال ايضا بما تقدم من صحيح زرارة انما الكفن المفروض ثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة هي الاقطاع التى يلف بها الميت هي مع الخرقة خمسة ولبس العمامة معدودا من الكفن كما هو صريح بعض الروايات وحسنة الحلبى الاتية الحاصرة للكفن فيما يلف به الميت فلا يدفع بذلك توجه الاستدلال بهذه الصحيحة لخلاف المتبادر مما زاد على الخمسة اذا كانت بدعة والمفروض دخول العمامة والخرقة في الخمسة كما في صحيح معوية بن وهب الاتية فيكون اللفافة الزائدة بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة الى مضمون حسنة الحلبى الاتية من عد الخرقة من الاثواب دون العمامة لا الى صحيحة معوية بن وهب الملحوظة فيها دخول العمامة الا ان الظ ان الشيخ في يب وط فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال فيهما على ما حكى ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احديهما حبرة وقميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينافى الاخبار المذكورة ما استفاض من ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن في ثلثة اثواب لجواز ان المستحب ليان عدم وجوبه ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة فيها ما عدا المئزر وترك ذكر المئزر لوضوحه كما في بعض النصوص والفتاوى وعليه يبتنى الاستدلال بهذه الاخبار واستحباب الزيادة كما عن المعتبر وكره وغيرهما حيث ان المذكور في هذه الروايات كون احد الثلثة او اثنين منهما برداو يحتمل حمل هذه الحكاية على التقية لما يظهر من محكى المعتبر وكره من اتفاق العامة على انكار ذلك لكن الاحتمال بعيد ثم يحتمل ان للتقية اورد من اخبار

الكفن مجردا عن هذه الزيادة مع امضاء المقام لبيان المستحب لو كان مثل صحيحة معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتان ونحوهما غيرهما وربما يتوهم ان ظ بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة في ذلك الزمان فيحمل رواية يونس وابن سنان المتقدمتان على ذلك كحسنة الحلبى بن هاشم قال كتب ابى في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلى فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابى لم تكتب هذا فقال اخافة ان يغلبك الناس فان قالوا اكفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممنه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد ويضمومها غيرها وفيه يحتمل ان يكون المراد بالناس عوام الشيعة الذين لا يفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان خلاف ظ الرواية الا ان ظهورها لبس باقوى من شهادة الحمو والمص باتفاق العامة على نفى استحباب الزائد ثم ان ظ المحكى عن الغنية زيادة لفافة اخرى على الحبرة حيث قال والمستحب ان زاد على ذلك لفافتان احديهما حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الذى صرح به في الفقيه ايضا حيث قال والكفن المفروض ثلثة مئزر وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فانهما لا يعدان من الكفن ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا باس بل قال في كرى ان الخمسة في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة ومنه يظهر وهن ما قدمناه عن كاشف اللثام من ان ظ الاكثر استحباب كون الحبرة اللفافة المفروضة واوهن منه ما نسبه في المدارك الى ابى الصلاح من ظهور كلامه في نفى استحباب الزائد على الثلث حيث قال الافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية انتهى والظ انه قدس لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فان المحكى عن ابى الصلاح في كرى انه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية ويجزى واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في انه يستحب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيحة زرارة المتقدمة على ما عدا العمامة والخرقة على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاولى في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة التى كفن فيها رسول الله صلى الله عليه وآله على اللفائف الثلث فوق القميص والمئزر وبناية لاستشهادها بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيحة على ما ذكر لا يخفى من تامل فلا ينبغى في المقام الا الاجماع الغنية المعتضد بما في الحدائق من ان الظ انه المشهور بين المتقدمين ولعله كاف في المقام بل يكفى ما دونه نظرا الى قاعدة التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين به ولو من جهة ادلة التسامح فيخرج عن موضوع الاضاعة والا لكان حبرة في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح به في كلمات جماعة كالتهذيب والمحقق الثاني انه يجعل بدلها لفافة اخرى عنها او هو المحكى عن يه وط وئر والاصباح والمهذب وليس في الاخبار ما يدل على ذلك لكن الظ من عبارة المحقق الثاني في حاشية الشرايع في مسئلة تعدد النمط ان اجزاء اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم يجدوا النمط جعل بدلها لفافة اخرى تكملة النمط انتهى وحيث انفتح في المقام باب التسامح انسد باب الاضاعة فلا باس بمتابعتهم بل هذا بعينه في محتمل الثواب ثم ان ظ العبارة كالمحكى عن الاصباح والتلخيص وسياه وكتب المحقق نده ان استحباب زيادة الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان المشهور استحبابها للمراة لعدم ما يدل على التخصيص لعدم في الاخبار انه يجدى لو وجد دليل عام للرجل والمراة والمفروض ان ما استدل به لاستحباب الحبرة من الاخبار لا يشمل المراة الا ان يستدل عليه مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة كرى حيث قال المستحب عندنا ان يزاد للرجل والمراة المعتضد بالشهرة المدعاة في الروض ورواية سهل كيف يكفن المراة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة ومنها ان يزاد لمطلق الميت خرقة للتحنيط تسمى الخامسة للاربعة وهي الاثواب الثلثة مع العمامة على قول العمانى وفي نفعا ومع الحبرة على قول من لم يستحب ما عدا الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وطريق شد التحنيط بها كما في رواية الكاهلى ان يلف فوقها اذ قال في كرى هكذا وجدنا في الرواية والمعروف ثفرها انقارا من اثفرت الدابة اثفارا وكيف كان فعلى تقدير الاثفار فلا بد ان يشد احد طرفيها في وسط الميت اما بان يشد راسها او يجعل فيها صانعا يحوزه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه يضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشداد الذى على وسطه ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقى لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذى انتهت عنده ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في مصحح ابن وهب يعصب بها وسطه مضافا الى ظاهر اطلاق الفتاوى ثم ان شد الخرقة بعد ان يجعل في اليته شئ من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج شئ منه كما في رواية يونس واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شئ وفي رواية عمار وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلى المنع من ذلك لانه مناف لاحترام الميت وفيه انه عين الاحترام بعد ورود بجامه من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شئ فالظ عدم الاستحباب لا انصراف الروايات والفتاوى على صورة خوف خروج شئ فالاستحباب مطلقا ايضا ضعيف ويزاد للمراة لفافة اخرى لتشد بها بلا خلاف ظاهر لخبر سهل المتقدم في ان المراة يكفن كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدى الى الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم تشد عليها الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة ولا حد لها طولا ولا عرضا الا العرف نعم يستحب ان يكون محنكا بها وفي رواية يونس يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وتزاد للمراة ايضا نمطا

الاستشعار مولانا بن ... بها ... زراره بين ... [illegible]

[illegible]

وهو بالحزام بل ضرب من الإبسملة له حمل و نحو كما عن النهاية و عن المصباح انه ثوب من صوف و لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض و هذا الحكم ذكره كثير من الاصحاب كما في كرى و ربما استدل له بقوله في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب و العمامة و الخرقة سنة و اما النساء ففريضتها خمسة اثواب بناء على ان المراد من الخمسة الثلث المفروضة و لفافة الثديين و لفافة اخرى و جعلها فرضا لتأكد الاستحباب و رواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب و المراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع و منطق و خمار و لفافتين بناء على ارادة اللفافة الشاملة للنمط لا لفافة الثديين و عن ابن مسلم تكفن المراة في خمسة احدها الخمار بناء على ان الرابع هي اللفافة الرابعة لكن لا يخفى ضعف الاستدلال لو لم تدل على النمط ولو دلت فانما تدل على اتحاده مع الحبرة للرجل كما عن الانتصار و السرائر لا زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المراة ثلثا كما عن القاضي و لا زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل احديهما النمط حتى يكون لفائفها اربعا كما عن ظ المقنعة و يه و ف و ط و سم و كيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كرى و كشف اللثام مختلفة جدا و الخطب سهل بعد ما عرفت من جواز العمل بمجرد فتوى فقيه يكشف ظنا عن وجود رواية و كيف كان فلو لم يوجد النمط جاز جعلها لفافة اخرى و كذا الحبرة قال في كشف اللثام ثم ان لم يوجد جعل بدله لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها كما قاله الاصحاب انتهى و منها ان يزاد المراة قناعا عوض العمامة نسبه الى الاصحاب في محكي كرى و لقوله في رواية عبد الرحمن و ابن مسلم المتقدمتين و منها نثر الذريرة على الكفن و تطييبه نفسا على الظ المحكي عن صريح المعتبر و كرى و يدل عليه في موثقة سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة و كافور و في مرسل ابن فضال و ابن عمار و غيرهما فاما عن هي من انه لا يستحب نثرها على اللفائف الظاهرة لم يعلم وجهه كما يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب و يدل عليه رواية عمار كما قيل ثم انه قد اختلف في تفسير الذريرة لخفائها فاحشا و المحكي عن المعتبر و كرى انها الطيب المسحوق و المراد به الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الآن و نبههما على ذلك المحقق و الشهيد الثانيان و غيرهما فهو الاقوى و منها ان يجعل مع الميت المؤمن جريدتان تثنية الجريدة و هي عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص و قبله يسمى سعفا و استحبابه ثابت بالاجماع المحقق و الاخبار المتواترة المحكية الاجماع و الاصل فيه على ما في المقنعة ان الله تعالى لما اهبط ادم ع الى الارض استوحش فسأل الله ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدا و شقوه بنصفين و ضعوهما معي في اكفاني ففعل ولده ذلك و فعله الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي ص و فعله فصارت سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته مرسلا من الشيوخ و مذاكرة و في رواية يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله ع ان رجلا من الانصار هلك فاوذن رسول الله ص فقال لمن يليه من قرابته خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة و فيه اشارة الى قلة الشيعة لان المخضر مخصوص بهم و في صحيحة زرارة قلت لابي جعفر ع ارايت الميت اذا مات لم تجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب و الحساب ما دام العود رطبا و انما العذاب و الحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر و يرجع القوم و انما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب و لا حساب بعد جفوفهما انتهى و في رواية الحسن بن زياد الصيقل ان الجريدة تنفع المؤمن و الكافر و نحوها ما كتبه علي بن بلال المروية عن الفقيه و يستفاد من الصحيحة المذكورة و غيرها مضافا الى الاجماع تقييد الاستحباب باعتبار الرطوبة فيهما بل المحكي عن المعتبر و المنتهى و غيرهما ان اليابس لا يسمى جريدة مضافا الى قوله في رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس و الاحوط ابقاء اعتبار خلو الخوص عنهما لما في الروض من انه لا يسميها جريدة الا بعد التجرد و ان كان الظ ان ذكر الجريدة من جهة سهولة الوضع في الكفن و عدم الفائدة في الخوص و لذا عبر في الصحيحة المتقدمة بالسعفتين ثم ان الظ عموم الاستحباب للصغير و الكبير و التعليل بطرد العذاب لا ينافيه اذ لعله الحكمة و صفتهما بنفيد في مستحق العذاب فيعمه و في حق غيره الحاقا و قد تقدم فعل الانبياء ذلك من لدن ادم الى الخاتم صلوات الله و سلامه عليه و على اله و عليهم اجمعين فصارت سنة متبعة مضافا الى اطلاق الاخبار و معاقد الاجماع و مما ذكر علم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بل اطلاق ظاهر كما عن كرى الا ان المحكي عن سيتانه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او من غيرهما من الاشجار و خالف مع الفقهاء ثم ادعى اجماع الفرقة و نحوه عن السرائر و لعل مرادهما بيان استحباب مطلق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل و غيره نعم ربما تم منه انه لا ترتيب بين غير النخل كما عن الجعفي و الصدوق و في دلالة على هذا ايضا نظر و ان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث ع الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء اخر غير النخل فانه روي عن ابائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين و انها تنفع المؤمن و الكافر فكتب ع يجوز من شجر اخر رطب و عن الرضوي اذا لم تقدر على جريدة من نخل فلا باس بان يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الآن المشهور منهم الشيخ في محكي يه على تقديم السدر على غيره و لعله لمضمرة سهل قلت فان لم نقدر على الجريدة قال عود السدر قال فان لم تقدر على عود السدر فقال عود الخلاف و الاولى الجمع بينهما بحمل المضمرة على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا يؤدي الوظيفة بغيره و عن المفيد و سلار و ابن سعيد عكس المضمرة و تقديم الخلاف على السدر و لم يعلم مستندهم و عن الكليني انه روي انه يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور طولها كما عن جماعة بل عن الانتصار و الغنية الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع و لعله لما عن الرضوي من انه روي ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم ذراع و لعله اشار اليه ابن يونس عنهم ع و يجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق و نصف مما يلي

الفخذ

كتابخانه آستان قدس

الفخذ و يجعل الاخرى تحت ابطه الايمن و نحوها رواية ابن يحيى بن عبادة انه تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع توضع و اشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام او اراده منه مجازا و في حسنة جميل بن هاشم ان الجريدة قدر شبر توضع عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن و الاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص لم نرها الا بالخصوص و ان نفى عنه البأس الصدوق و بعض من تبعه و يمكن حمله على عظم الذراع لانه شبر تقريبا و عن العماني انها قدر اربع اصابع فما فوقها و لم نعثر له على دليل و عن كاشف اللثام انه يمكن فهم ذلك من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة و فيه تامل و في كرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية و عدم القاطع على قدر معين و هو حسن لو تكافؤ الاخبار و الا فالاولى هو المش و العمل برواية يونس و ابن عبادة احوط و هل يشق الجريدتان او تكونان صحيحتين قال في كرى الخبر يدل على الاول و العلة تدل على الثاني و لعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل مشروعيتهما و مثله مرسل الصدوق مر رسول الله ص بقبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه و الاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما قال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين و مراده بالعلة التجافي عن العذاب ما دام رطبتين لان الرطوبة تبقى مع عدم الشق و لذا استحب الاصحاب كما في ض و عن السلف في ظ محافظة على الرطوبة لكن ظ هذا كعبارة كرى ربما يفيد استحباب ترك الشق لكن استحب مضافا الى ظهور الجريدة في الاخبار و كلام الاصحاب في غير المشقوقة و اما محلهما فالمش كما عن جماعة ان يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده و الاخرى من الجانب الايسر بين القميص بين الدرع و الازار و عن الغنية الاجماع عليه و يشهد له حسنة جميل بن دراج ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن و الاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص و لا يقدح اشتمالها على ما لا يقولون به المش من تحديد الجريدة بالشبر لما انهما مطلبان مستقلان يؤخذ باحدهما و يطرح الاخر لمعارض اقوى و اما ما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا و عن الصدوقين في الرسالة و الفقيه انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص و الازار و اليمنى مثل المش للرضوي و اجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصقها بجلده و الاخرى عند وركه و ليس فيه تعيين الايمن و الايسر الا ان يستفاد من الترتيب و عن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في مقدار الجريدة و عن جماعة منها التخيير و لعله لضعف الروايات حتى رواية جميل بالاضمار و اطلاق رواية الفضيل لبيان توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن و الاخرى في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت كيفية خاصة الا ان حسنة جميل الظاهرة في المستحب بالكيفية الخاصة و لا يقدح الاضمار من جميل في اضمار غيره مع انها معتضدة في الجملة برواية يحيى بن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل و عن الانتصار و المصباح و مختصره ان احدهما على الجلد عند حقوه الايمن و الاخرى على الايسر بين القميص و الازار و لم يعرف له دليل هذا كله مع عدم التقية و اما معها فتوضع حيث يمكن و لو في القبر لنسبته في محكي ذي الى الاصحاب لمرفوعة سهل قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدتين على ما رويتنا قال ادخلهما حيث يمكن و روايتها الشيخ بزيادة قوله فان وضعت في القبر اجزأه و في رواية ابان عن الجريدة توضع في القبر قال لا باس و ظاهرها جواز ذلك اختيارا لكنه مخالف للاخبار الكثيرة الامرة بوضعها في الكفن و لذا حملها الصدوق في الفقيه على حال التقية و عدم وجدانها الا بعد دفن الميت فيه و لو ترك وضعها في القبر لتقية او نسيانا او غيرهما جاز وضعها على القبر للنبوي ص المتقدم في شق الجريدتين و يستحب ايضا كتبة اسم المتوفى اي اسم الميت و عن سلار و الصدوق في الهداية اسم ابيه انه يشهد الشهادتين و الاقرار بالنبي و الائمة صلوات الله عليه و عليهم اجمعين و المراد بها الاعم من الحبرة و الازار و القميص و الازار و هو المئزر كما انه اراد منه في محكي سرح جمع بين الحبرة و اللفافة و الازار و يمكن ان يراد به اللفافة الواجبة بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما من كره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة و القميص و اللفافة و عن جماعة الاكفان يقول مطلق و صرح جماعة منهم الشيخ و القاضي و الشهيد على ما حكي عنهم دخول العمامة و على الجريدتين و الاصل قبل الشهرة و الاجماع عن ف و الغنية و رواية كتب الصادق ع كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه و في بعض الروايات على ازاره اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله و اضاف الاصحاب كما حكى جماعة كتبة الشهادة بالرسالة و الولاية قال في محكي كرى الكتابة بالشهادتين و الاقرار بالنبي و الائمة صلوات الله عليه و عليهم و وضع التربة في حال الدفن امر بعض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة و عملهم عليه انتهى و قال في الغنية على ما حكي عنه و يستحب ان يكتب على الجريدتين و على القميص و الازار ما يستحب ان يلقنه الميت من الاقرار بالشهادتين و بالائمة و البعث و العقاب و الثواب بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة الجواز بل الرجحان من جهة عمومات الاستشفاع و الاستدفاع و التبرك و بها يندفع توهم التشريع و لا يعارضها عموم ما مر من جهة الاستخفاف لمنع تحققه مع القصد المذكور و دعوى انها في معرض التلوث بما يخرج من بدن الميت و خارجه ممنوعة سيما مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مما تؤمن عن ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الاثار و مثل ما روي ان امير المؤمنين ع كتب على كفن سلمان

وفدت على الكريم بغير زاد   من الحسنات و القلب السليم
و حمل الزاد اقبح كل شيء   اذا كان الوفود على الكريم

و ما حكي من جنة الامان لبسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي ص في بعض غزواته و عليه جوشن ثقيل الى ان قال فهبط جبرئيل فقال يا محمد ع ربك يقرئك السلام و يقول اخلع هذا الجوشن و اقرأ هذا الدعاء فانه امان لك و لامتك و ساق الكلام الى ان قال و من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار و ساق الحديث الى ان قال الحسين ع اوصاني بحفظ هذا الدعاء و ان اكتبه على كفنه و ان اعلمه اهلي و حثهم عليه الخبر قال في البحار و رواه في البلد الامين بهذا السند بعينه و زاد فيه انه من كتبه

في جام بكافور ومسك ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف نور وامنه هول منكر ونكير ورفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة ويوسع عليه قبره مد بصره والحديث وعن البحار انه عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له عند الله انه وفى بعهده ويكفى منكرا ونكيرا ويحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلا عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار ايضا عن فلاح السائل وكان لجدي ورام بن ابي فراس قده وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته ع فنقشت انا فصا عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي ومن بعده الائمة ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسئلة في القبر سهلا ان شاء الله انتهى ويؤيده ما ذكرنا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة ع على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال لي هذه لقبري تكون فيه او يوضع عليها او قال اسند اليها ومن جميع هذا مضافا الى الاستشهاد ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه ظاهر في تردد والد التهذيب وثاني المحققين في ذلك حيث حكى عن الاول في كرى انه قال ولم يذكر الاصحاب استحبابا كتبه شئ غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له انتهى وعن الثاني في مع صد انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبه شئ غير ما ذكر ولم ينقل شئ يعتبر يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للراي فيه فيمكن المنع وفي كرى احتمل الامرين انتهى ولكن الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف سلام ويحتمل استحباب الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر بالخلاف ظ ويؤيده ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب اليه يسئله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب قرأت التوقيع ونسخه يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه انشاء الله وبحولنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز ان يكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فكتب يجوز والحمد لله والمتبادر من الكتابة المؤثرة ولذا صرح جماعة على ما حكى عنهم باشتراط بل التربة بالماء ومع عدمها فبطين وماء بل وظاهر الناصرية بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد ومع عدمه فبالاصبع ذكره جماعة بل في النسبة في الروض كما عن مع صد الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند ولعله لتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف اللثام ويكره سحق الكافور بالحجر كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما علل بحفظه عن الضياع وصرح ابنه بكره سحقه بحجر ونحوه وجعل فاضله اي ما يفضل من الكافور بعد مسح المواضع الواجبة والمستحبة على صدره على المش بل عن ف الاجماع عليه في المحكى عن الفقه الرضوي على المش ونلقى ما بقى على صدره وليس في غيره من الاخبار الا وضع شئ من الكافور على الصدر فلا يحسن الا سند الا اليها انما تحق فيه كما وقع من بعض وكذا التعليل بكونه مسجدا في سجدة الشكر وخياطة الكفن بخيوطه نسبه في محكي كرى ومع صد الى الشيخ والاصحاب والمش كراهة بل الخيوط بالريق بل عن المعتبر رايت الاصحاب يجتنبونه ولا باس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى وهو موضع الوفاق انتهى وربما استانس له بكونه من فضلات غير الماكول فلا ينبغي مصاحبة الكفن له وفيه ما ترى والتكفين بالقطن على المش لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ص وافضله الابيض في غير الحبرة اليمنية لخبر البسوا من لباسكم احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وخبره البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم ويكره الكتان لما عرفت ولرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان وظاهرها عدم الجواز الا ان المش على الكراهة بل عن كره نسبته الى العلماء بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض من القطن او الكتان لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو خلاف ما تقدم الا ان يكون ذكره انما هو على القدر المشترك بين الكراهة والحرمة كما يدعى الاتفاق على الاستحباب مع وجود القول بالوجوب كما لا يخفى على من له ادنى تامل فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بما ط ورواية ابي خديجة المتقدمة والرضوي لا يكفنه في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخلو عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال المقام بناء على لزومه فيه وعدم ثبوت اطلاق في ادلة التكفين وان يجعل الاكمام المبتداة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم اليهم مشعرة بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه قال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذاك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد الحرمة لضعف السند وبشقاء من ذيل الرواية وجه التقييد بالمبتداة في كلام المص وغيره بل الظ انه لا خلاف فيه كما عن كرة وفي ط كشف اللثام ثم ان ظ الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار ففي صحيح ابن بزيع سألت ابا الحسن ع ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الى فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيح ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيح ابن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه ولا يعارضها اطلاق ما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي ويحرم فيه وما دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها بقميص النبي ص لانهما مسوقة لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار متجه لو لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا عن التحريم وعلله كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد واستحبابه بالبياض وفيه ما لا يخفى وذكر جماعة منهم الشهيدان تبعا للمحكي عن المعتبر كراهة الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا باس بجميع ذلك من باب التسامح ويكره ايضا تجمير الاكفان بالمجمرة وهي ما يدخن به الثياب باجماع

علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين وقال في يب سمعناه مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم قال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع في المكروه وهو حسن وكفن المرأة واجب على زوجها اجماعا محصلا في الجملة ومحكيا عن ف وتبع ونهاية الاحكام وض وكشف اللثام وكما عن المعتبر وكرى نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان امير المؤمنين ع قال على الزوج كفن المرأة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه قال ع كفن المرأة على زوجها وربما جعلهما جماعة تبعا لصاحب المدارك من تتمة صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال وقال ع كفن المرأة على زوجها ولا اظهر ما عن غيره ودق من كونه رواية مرسلة مستقلة ويؤيده خلو الصحيح في الكافي والتهذيب عن هذه التتمة وكيف كان فيكفي الروايتان وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت المعتضدتان باطلاق معقد الاجماع لان الظ انهما مستند الاصحاب فيهما وحدهما موجبا لانجبار صدورهما فهما في قوة الخبر الصحيح ومن هنا يصح التمسك باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة والمتمتع بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع اقسام الزوجية ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب الانفاق وان علله به في محكي المعتبر وغيره فانما ذكروا ذلك ردا على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد قوليه تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق فما عن كرى من ان التعليل بالانفاق ينفي وجوب الكفن في الناشزة والاطلاق الخبر يشملها وكذا المتمتع بها ضعيف لو اراد كونه لذلك محلا للتوقف فان العبرة باطلاق الخبر دون اختصاص التعليل واضعف منه ما عن مع صد حيث انه بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك يقتضي قصر الحكم على الزوجة الدائمة المتمكنة فلا يجب للمتمتع بها ولا الناشزة ثم نقل ما تقدم عن كرى واستظهر منه التوقف ثم قال اقول عدم تعلق وجوب الانفاق لها بالزوج حال الحياة لعله لضعف علاقة الزوجية فيها كالمتمتع بها لثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية قد زالت او ضعفت ولهذا يحل له اختها والخامسة فيتقيد بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل عدم الوجوب اظهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل دعوى انصراف المرأة الى غير المتمتع بها والناشزة ثانيا ممنوع اولا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق ايضا بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمخاطب الولي والحق بالكفن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والمص في يه والتهذيب والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل قيل لا اجد خلافا فيه ولعله لفحوى وجوب الكفن عليه او لما مر من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمحقق الاردبيلي ولو كان الزوج معسرا لا يملك شيئا بملاحظة ما استثنى منها في الدين ما يفضل عما استثني للمعسر فقد الاصحاب كما عن كرى وغيرها عدم وجوبه عليه بل يكفن من تركتها لعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل عليه الروايتان المتقدمتان المختصتان بمن يجب في حقه البذل كما يدل عليه لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب بشئ الا ان يوسر الظ سوق الروايات في مقام بيان استقرار ذلك في ذمته كما في قوله عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي كرى وغيرها شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين بناء على عدم خطاب الزوج المعسر به دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج ايضا والتحقيق فيما ذكره في كرى وغيره انه ان اريد من ذلك صيرورة الكفن مما يجب على المعسر بذله من نفقة واجب النفقة ويجب بيع ما عدا داره وثيابه ونحو ذلك فلا دليل عليه بل ما دل على استثنائها في وجوب وفاء الدين يدل على استثنائها في وجوب كفن المرأة لانه ايضا دين من الديون ولذا يقدم كفن الزوج عليه اذا مات بعدها كما سيجئ وجهه في بعض الروايات الواردة في مستثنيات الدين كصحيح الحلبي او حسنه لا تباع الدار في الدين وذلك انه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم دلالة على انحصر وربما قيل الرجل لا يرى لهما شئ نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق فيحتمل المؤنة امكن القول بانه لكنه ممنوع وقد عرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق واذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها او دفنها مع ان نفقة الزوجة تبقى في الذمة وان اريد بذلك استقراره عليه مع سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو اتفق غناه قبل التكفين يكفن له بل قبل الدفن وان كان بعد التكفين بما لها عاد الوجوب عليه وعادت كفنها الى ورثتها وكذا لو اتفق موته معسرا قبل تكفينها وجب اخراج الكفن من تركته فهو حسن نعم لو صار غنيا بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبته لان الواجب كسوتها بالكفن لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فلضعف واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى زوجة المعسر باق بحاله واما على تقدير القول باستقراره عليه مع عدم خطابه لاجل الاعسار كسائر الديون فللقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة بيان ماخذ الكفن بالذات ولهما دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته فحيث لا تحمل وجب ما لها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم مال للزوج او وجود مال له لم يتمكن الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرهما وقد نبه على المرهون في مع صد وض ولو ماتا معا فالظ سقوط كفنها عنه وفاقا للكركي وجماعة ممن تأخر عنه كالمقداد والشهيد الثاني والمحقق الثاني لعدم انصراف النص والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله كفنها ولو لم يخلف الا

مقدار كفن واحد كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتقدم كفنه على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها ايضا
كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا يبعد فيهما وعدمه لما سيعرفونه
او مات بعده وضعه عليها فالاقوى ايضا وجوب شرعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج لحصول الحق في اختصاصها فالمال بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص
اقوى لكنه منه اشكال لاذا انفق اخراجه وذلك بعدم القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سبق ولو لم يخلف شيئا وخلفت المراة كفنا في اختصاصها او اختصاص ورثتها
مبنيا على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه لانه مصرف فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على الارث ويلزمهم
ظاهرا انها لو خلفته ابدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث وجب في مالها الا ان المذكور في حاشية
الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي لحوقه عليه من حصة ورثتها وجهان اقربهما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بين ما لو تخلف سوى
الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل فتامل ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بمجرد بذله للزوجة وحج فلو وجد الكفن
ويئس من الميت بان اكله السبع فالظاهر بقاء الكفن على ملك الزوج لا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة ولا على كونه في حكم مال الميت الذي لا ينتقل الى الورثة
كارش الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالمباحات لما عرفت من ان الزوجة انما استحقت الكسوة بالكفن نظير كسوتها في حال حياتها بناء على القول بانها
امتاع لا تمليك ولا فرق في ذلك بين ما قبل وضعه عليها او بين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض اخراجها ثم البلى منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما
ذكره في الروض تبعا للجامع صاحب ترددا فيما لو وجد الكفن ويئس عن الميت فاحتمل كونه لورثتها لاستحقاقها له وعوده الى الزوج لعدم القطع بخروجه
عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحد من انه لو كان موت الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة امكن
اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب كفن سائر واجبي النفقة على الشخص للاصل وعدم الدليل بل يظهر من
الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على وجوب كفن المراة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه فلا استظهر عدم الخلاف انتهى بعض المعاصرين
نعم كفن المملوك على مولاه اجماعا كما في كري وروض وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعض المكاتب وجب عليه على المولى بالنسبة ولو لم يحصل من جزئه الرق
ما انتزع العورة ولم يحصل الجزء الحر شيء فهل يمكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان مال المولى مما يمنع التصرف فيه لرهن ونحوه فكما تقدم
في مال الزوج واعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن الواجب على الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب وان
كان من ثياب التجمل مقدمة على الدين في الحي للفرق بان الحي يحتاج الى التجمل والميت الى براءة الذمة لحوح ولا فرق بين تعلق الندب بموجود مستقل كالقطع المندوبة
ام تعلقه بخصوصيته من خصوصيات الكفن الواجب كجادة الكفن وكون الازار الواجب حبرا ونحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب احد افراد الكلي
المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة اختيار مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا فرض ان المتعلق بها هو الكلي المشترك
فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بتعيين الوارث الكلي المشترك والمستند في اصل المسئلة قبل الاجماع المحقق والمستفيض النبوي فيمن رفضته راحلته
كفنوه في ثوبيه ولم يسئل عن ثلثه وفي صحيحة ابن سنان الكفن من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام اول شيء يبدا به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث
وفي مصحح زرارة قال سئلته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه بما ترك
واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب كما اعترف به في مع صد وروض وشرح الرياض يقضي بوجوب تقديم الكفن على حق المرتهن والمجني عليه وهو كذلك فاما المحكي عن البيان لانه
مقتصر رواية السكوني وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا وجب ابقاء دينهم
فمنع هنا وجوب الابقاء ادلة تقديم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال والمرتهن مقدم بخلاف غرماء المفلس انتهى وفيه ما عرفته وتردد في ذلك في تقدم
على حق المجني عليه المحقق والشهيد الثانيان مما ذكر من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتملا الفرق بين الجناية والرهن
بان الدين في الرهن يتعلق بالعين ولا يستقل الاخذ بالاخذ بخلاف الجناية واحتمل اولهما الفرق بين الجناية عمدا وخطاء قال والمسئلة موضع
تردد وان كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرهون انتهى لعموم الظاهر انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لان مقتضى تقدمه على جميع
الديون في النص والفتوى ويشكل في الجناية عمدا فالاقوى تقدمها على الكفن لان الخيار للمجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية مطلقا وفاقا للمحكي
عن البيان لاصالة بقاء الحق ومنع الصحيح خروج عنهما في الرهن النص بل حق الدين عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وانصرافه اليه نظر هذا كله لو
تقدم الرهن والجناية ولو تاخرا عن الموت فقطع في الروض تبعا للجامع صد بتقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي محكي البيان ولو جنى بعد
الموت تعارض سبق تعلق الكفن بعينه ولحوق تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن التجهيز التي يتوقف عليها كعوض الاعيان
المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وعوض المدفن كاجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتفق عليها الا من ياخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا فادعي
عن ير الاجماع على ان الكفن مؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها لما
فات المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما لو توقف مباشرة الفعل على بذل المال للظالم

بمنع الغسل

بمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات ونحو لهذا المظالم المتعلقة
بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون اموالا متعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار السيرة بعدم الاجتناب
عما انتقل من الظلمة المشتغلين باخذ الاموال فهم الى ورثتهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة باقي اموالهم ثم بعد نظر ثم يقدم بعد الدين الوصية
بها ومنها الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه لو علم اشتغال ذمته بها لعدم تعلقها بالمال لولا الوصية بل الاصل وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله جميع
ما فات وان قصرنا في تحمله على ما فات لمرض ولم يكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها على احد وعدم جواز الاستنابة فيها على ما سيجيء في باب الوصية ثم
الباقي عن جميع ذلك من التركة ميراث وعن مع صد لو ضاقت التركة عن تمام الكفن فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا بد منهما ويشبه كل من الاخرين محتمل
المئزر لستره والقميص لانه مئزر وزيادة انتهى ولعل تقديم القميص اولى ولو فضى عما يواريه فيعطى راسه ويجعل على رجليه حشيش ونحوه كما عن المعتبر وكري
ومع صد حاكيين فعل النبي صلى الله عليه وآله ذلك ببعض اصحابه ويؤيده ان ستر الميت واجب احترامه ولو كثرت الموتى وقلت الاكفان ففي المعتبر قيل يجعل الرجلين والثلثة
في الثوب الواحد لخبر ابن ولا باس به انتهى وحكى في كري عن بعض طرق العامة الى جابر ونفي البعض في المعتبر لمراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلم
بذل الكفن للميت لو فقد الكفن ففي رواية سعيد بن طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة وليس واجبا بل الحال كما عن نهاية ومنتهى ويحكى فيه
بل في الرياض وشرح الوسائل كما عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاء حيوته
منه يظهر ان قوله في الروايات لان حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا انما يناسب الاستحباب لا يدل على وجوب بذل الكفن كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل ماء
طهارته فلا يتجه على عدم الوجوب واضح واما الاطلاقات وجوب التكفين فهي وان كان يتراءى من اطلاق الوجوب فيها وجوب تحصيل مقدماته التي من
جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب والبدن وغسل مواضع الوضوء لغسل
ذلك الآن الانصاف يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث يفهم وجوب تحصيل الكفن له وربما يشكل بعض ما يحتاج
باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا لبيان مقدار الواجب منه دون التعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال
ان بني على نفيه بتسليم وجود الاطلاقات ان الظاهر بعد ملاحظة ادلة وجوب الكفن في المال وثبوت كفن المراة على زوجها ان تلك الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على
الناس كفاية ستر الميت بكفنه الواجب في ماله او على الزوج لا وجوب ستره في كفن مطلقا والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا
على الناس كفاية وعلى الزوج عينا فوجوبه عينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان المراد من تلك الاطلاقات ستره
في كفن مبذول له من ماله او من زوجه او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة ليست مختصة به بل
مقتضى ظاهر الاطلاقات ادلة مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها فيه من جهة ان الظاهر منهم الاحياء فهو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفه
فيه من جهة سبيل الله بناء على ان المراد به كل خير لكنه يختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن
قلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعطيها له من الزكوة فدعها يجهزونه فيكونون هم الذين
يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي عليه السلام كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته
وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر يكفن به احد يقضي دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا
تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شأنهم وليس في السند عدا الفضل الموثق عن النجاشي
ان حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء والمساكين ولذا يؤدى
دين الغارم من الزكوة وان كان ميتا بل جوازه فيما نحن فيه بطريق اولى كما مر ان ولا ذكر فيه ان فيه ما فيه لكن فيه ما فيه بعدما علمنا من حكم الشارع
بتقديم الكفن على الدين ان ستره اهم في نظر الشارع من ابراء ذمته وكيف كان يكفي في المسئلة ما ذكرنا من الرواية الا انه في استفادة الوجوب
منها كما في كري وروض وعن هي ومع صد ومجمع الفائدة وغيره نظر الا ان ظ كلام السائل السؤال عن الرجحان وجعل ما فيه منها كحرمته حيا مع
انه لا يجب اكساء الحي العاري من الزكوة بل يتخير بينه وبين صرفها في مصرف اخر فوجب سوق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة مساق الامر
بتشييع جنازته وكانه لذلك الشكل احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما عن مع صد الاموال التي تستفاد من خراج
الارضين المفتوح عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين وهذا من اهمها اذا لم يزاحمها اهم او مساو ثم ان ما
تضمنته الرواية من اعطاء عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكر في الرواية في قوله فيكونوا هم الذين
يجهزونه حتى لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي وبقاء الدين بالقادسية كفن غريب كذا يحمل على الاستحباب ما تضمنته من انه لو اتجر عليه احد بكفن كفن بالكفن
المتجر عليه وترك الكفن الميت للعيال يصلحون به شأنهم ولا يمكن استرداده منهم وجعله في دين الميت وصرفه في مصرف اخر من مصارف الزكوة الا ان
تكون اعطائهم على وجه التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق الكنه مخالف لقوله فانما هو شيء صار له بعد وفاته وبحقل ان يحكم بمقتضى الرواية على

مرفه

صيرورة الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل بحكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في الرواية على ما استشهد له به في
كرة من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه وتولية الاخر للورثة لا يقضي منه الدين لانه شئ صار اليه بعد موته فلا يعد تركة وكيف كان فالمتعين
في الفرض المذكور صرف ما خلفه في ديونه كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة في صدر المسئلة لو خرج منه اى من الميت نجاسة فان كان قبل التغسيل وجب ازالتها
منه قبل الشروع في اصل الغسل او في غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا لو خرج منه في اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت نجاسة حدثية فالمشهور
وجوب غسلها ايضا خاصة وعدم وجوب استيناف الغسل لاستصحاب الصحة واصالة عدم الامتثال واطلاق الادلة وخصوص مرسلة يونس المتقدمة الامرة بغسل
بطنه في كل من الغسلتين الاوليين وانه لو خرج شئ فانقره ثم اغتسل اسفل اخره لكنها مختصة بما اذا خرج بين الاغسال لكن الظ عدم القائل بالفرق بين الاغسال
والغسلات نعم لو قيل ان الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاوليين للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم سقط الاستدلال بها لكنه خلاف الفقهاء
هذا كله مضافا الى ما تقدم من ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة او عينه ولو سلم وجوبا
في غسل الجنابة لما ذكر ثمة من دواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحي ويمنع تاثير الصادر من الميت بالنسبة الى وضوئه فضلا عن غسله
ومن هنا انقدح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن العماني بما دل على ان هذا الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك يقتضي انتقاضه بحدث يفرض وقوعه
في اثنائه ونحن نمنع كون الصادر من الميت حدثا يوجب طهارة صغرى او كبرى ودعوى ان رواية عرض المجالس قد دلت على كون نفس البول والريح والمني موجبات الا
الغسل الا على ان الحدث كل حي يمنع كون هذه من الميت حدثا مدفوعة بان المسلم هو ان هذه الامور الصادرة من الحي موجبة لاحكامها على ان يكون لخروجه
الشخص دخل في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني فاعد غسل راسك ومن هنا يعلم عدم وجوب الاستيناف ولو كان الخارج
هو المني وقد يدفع عموم ذلك التشبيه بان المراد المماثلة في كيفية الفعل وبان الاخبار المستفيضة دالة على ان الميت جنب لا بد من تغسيله لم ترتفع جنابته فبعد
تسليم كون الخارج من الميت حدثا لا يحتمل المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا ترتفع الا بغسل لم يتخلل في اثنائه حدث ثم واضعف من عموم
التشبيه المتقدم التمسك بمفهوم المتقدي مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية
روح عن ابي عبد الله ع وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظ انه لا خلاف في وجوب ازالتها ونسبه كاشف اللثام الى ظ الاخبار والفتاوى
وبوجه البعض المحكي عن عبارة المعتبر ويدل عليه مضافا الى نقل عدم الخلاف المعتضد بالشهرة والى فحوى ما سيجي من وجوب تطهير الكفن والى تعليل
تغسيله في الاخبار بقولهم ع لتلاقيه الملائكة وهو طاهر ولانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافة والاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل الطهارة
والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله ع قال ان بدا شئ من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل
ونحو رواية الحسين بن ... نحوها تغسل ذلك ولا تعيد عليه الغسل ومن هذه الاخبار مضافا الى الاصل يعلم عدم وجوب اعادة الغسل ولو كان الخارج منيا خلافا
لما عن العماني من وجوب الاعادة بمطلق الحدث وهو شاذ لم يجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت منه
حسبه لاطلاق ما مر من الادلة جميعا وكذا يجب ازالة النجاسة من كفنه بالاطلاق وظ الامر المحكي عن ... حمل ... في قرض الكفن لو اصابه نجاسة
على تقدير عدم احتماله لاستحباب خصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل ظ الاردبيلي الاجماع على ... قال اما ازالة النجاسة عن البدن
والكفن لو وصلت نجاسة قبل الدفن والقرض لو خرج بعده فكانه لوجوب ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ويدل عليه ايضا ما تسمعه من الاخبار الاتية الامرة
بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة الخارجة عن الميت واطلاقها الشاملة للثوب والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماعات على عدم
جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم مبنيا على وجوب ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب
اصل الازالة انما الخلاف في انه يغسل مطلقا مع الامكان ولو وضع في القبر كما عن ظ البيان وصريح مع صد وحاشية نع ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب
من تعذر الغسل او تعذره بعد الوضع في القبر او يقرض مطلقا كما عن ظ الشيخ وابن حمزة وابن البراج لظ الروايتين الاتيتين او الفصل بين ما لو اصابت الكفن
بعد وضعه في القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابته قبله فتغسل كما عن ظ الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلي والمحقق والمص والروضة لان ازالة النجاسة
عن الكفن واجب اتفاقا وقرضه اتلاف للمال من غير داع اليه ولا دليل عليه قبل الوضع في اللحد عدا اطلاق مرسلة ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شئ بعدما
يكفن فاصاب الكفن يقرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله ع اذا خرج من منخر الميت الدم او الشئ بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض
لكنهما محمولان على تعذر الغسل بقرينة خلوهما عن الامر بغسل البدن مع اقتضاء المقام لبيانه فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار
المتقدمة الامرة بغسل النجاسة واطلاقها يقول مطلق ومنه يظهر فساد ما في حبرة من دعوى امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بهاتين الروايتين
او تخصيص الاخبار المتقدمة بما اذا لم يصب النجاسة الكفن او الجمع بينها وبين هذين الخبرين بالتخيير ومما ذكرنا يعلم ان المتحقق هو القول بوجوب
الازالة لادلة وجوبها من غير تعيين للغسل والقرض واما اخبار تعيين الغسل المتقدمة فهو على تقدير شمولها لغسل الكفن محمولة على الغالب
لامكان ازالتها بالقرض مع ان التعبير فيها بالغسل فيما نحن فيه لا يحل شمولها للازالة عن الكفن واما اخبار القرض فقد عرفت انها ظاهرة في انقضا

ويلاحظه عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على صورة عدم تيسر الغسل هذا مع عدم كون القرض تضييعا للمال والا حرم وان سقط به وجوب الازالة
هذا مع امكان الامر به ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال ولو تعذر الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف الواجب لا يسمى تضييعا
ولو تعذر الغسل واستلزم القرض افساد الكفن فالمحكي عن كرى وض وحاشية نع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة غير ممكنة ووجوب الابدال
يحتاج الى دليل وليس هذا مما تقتضيه ادلة وجوب الازالة من عدم صلاحية الكفن المتنجس لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او تنجس بعد التكفين فيجب
على الولي الابدال لكن يمكن ان يقال ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته لبقائه كفنا كالنجاسة الاتية المرخص عن صلاحية التكفين
به غاية الامر انه يجب تطهير الميت ثوبه وبدنه عند الامكان وحيث ما فرض عدم الامكان فيسقط الوجوب ويجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره
وحبه وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظ حبرة بل اجماعا كما عن نهاية الاحكام وظ كرة الا ان المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم ذلك مع الاخبار
الظاهرة في وجوب غسله في مسئلة كراهة تسريح شعر الميت وقص اظفاره وتامل فيه المحقق الاردبيلي على ما حكي عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط
منه معه في الكفن فقيل للاجماع المذكور في كرة واما وجوب غسله الذي كان ذلك على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل انتهى اقول
اما وجوب اصل غسله فقد تقدم في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف الغسل
في الموثقة الى الاغسال المعهودة واما التامل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو انفصل مثل ذلك عن بدن الحي
ثم نظر الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة يصلي عليه من غير غسل ولا كفن باجماعنا كما عن ت
والغنية والخلاف وكرى ولف وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم الا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكرة لحسنة ابان بن تغلب وابن هاشم عن ابي عبد الله ع في
الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله ص كفن حمزة في ثيابه
ولم يغسله ولكن صلى عليه ومعتبرة ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شئ الا ما قتل بين الصفين ومصحح زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله
عليه السلام قلت له كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة
في طاعة الله عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس فيها ما يدل على
اختصاص الحكم بما استشهد بين يدي الامام بل هي معنونة اما بالشهيد واما بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة
عن المش ان المراد به المقتول في المعركة بين يدي النبي ص او الامام ع بل ظ المحكي عن حبرة انه ظ الاصحاب والاقوى ان المراد به كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن
الغنية والكافي والمحقق والمص في محتمل كرة والمهذب والمحقق الثاني وصاحب لك وحبرة وجمع من متاخري المتاخرين ويؤيده استبعاد كرة ونوع الشواهد
من الروايات لفرض لا يحتاجون البلاد بدا نعم الاقوى اعتبار الموت في المعركة والمراد بها المحل المتلبس بالقتال ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره
كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق او نقل وبه رمق غسل وعن نهي لو جرح في المعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد
انتهى ويدل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظ من مضمر ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق
على هذا التقييد صريحا عن حبرة واستظهار الاجماع عن مجمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في
محكي مع صد من اطلاق الاصحاب ولاجماع كرة اقوى لدلالة الاجماع المحكي عن المعتبر وكرى وغيرهما واما قولهم ع في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون
وبه رمق فلا دلالة فيها على كفاية مجرد ادراكهم عليه حيا في التغسيل وان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بادراكهم
اياه حيا بعد تقضي الحرب واما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظ النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير والرجل
والمراة والحر والعبد ولا بين من عاد سلاحه اليه فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجرح او بغيره من الاسباب وعن ظ كشف اللثام الاتفاق في خصوص الصغير
والمجنون وعن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما روى من انه كان في قتلى بدر واحد صبيان وقضية رضيع مولينا
سيد الشهداء ع معروفة ولم ينقل تغسيله روحي له الفداء وهو حسن الا ان الظ من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله يختص من كان الجهاد راجحا في حقه
او جوهد به كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ثم الظ انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه
او ماله او عرضه وان ورد ان من قتل دون مظلمته فهو الشهيد ولا الاموات التي ورد انهم بمنزلة الشهيد وعن المعتبر وكرة وغيرها دعوى الاجماع على
ذلك ويدل عليه مضافا الى معتبرة ابي خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز من باب
التنزيل لكثرة الثواب وسهولة الحساب ويؤيد الحكم رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله ايغسل ام يفعل به ما يفعل بالشهيد فقال
اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب وغيره وكذا الحائض والنفساء
لعدم وجوب الغسل على الميت ولا يجب تغسيله غسلها على الحي سيما على المختار من كون وجوب الغسل مطلقا غيريا خلافا للمحكي عن السيد في شرح الرسالة
والاسكافي فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة بن راهب لما خرج الى الحرب جنبا

والظاهر انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبي ص ما شأن حنظلة رأيت الملائكة يغسلونه فقيل انه جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولو وجد في المعركة ميت وعليه اثر القتل فلا اشكال في ظاهرهم في سقوط تغسيله لعله لمراعاة الظاهر فلا يجري اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظاهر فلا يجري اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل ففيه قولان للشيخ والاسكافي وعن الحدائق الظاهر ان الاول هو المش وبه صرح المحقق والمص ولعله لاصالة البراءة بناء على ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق الشهادة بناء على انها مانعة من وجوب التغسيل كما هو الظاهر لا ان الموت حتف الانف شرط في الوجوب كما لا يغسل الشهيد كذا لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل يدفن بثيابه عقيقا ومستقيضا ثم حكي عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده بما اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهما الصدوق والثوب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما ليس بثوب كالاسلحة ولذا اصابه الدم اذ لم يؤمر بابقائه فهو تضييع مال والمش ان الفرو والجلود كالخفين ينزع عنه لعدم كونها من الثياب وهو حسن وللقدما هنا اقوال لم نعثر لشيء منها على مستند يعتمد عليه ووجوب دفنه بثيابه عين لفظ الامر فلا يتخير بينه وبين الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يبق على الشهيد ثيابه فالمحكي عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من له ثياب ولصحيحة ابان بن تغلب الدالة على ان النبي ص كفن حمزة لانه جرد لكنها معارضة بصحيحة زرارة واسمعيل المتقدمة وفيها انه ص دفن حمزة في ثيابه ونحوها حسنة ابان المتقدمة فالعدم لعموم والمش بين اصحابنا كما عن لف وكرى ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن بل عن ظ مجمع الفائدة دعوى الاتفاق عليه وعن ق وكرى دعوى الاتفاق على وجوب الصلوة والظاهر انه مستلزم لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل ويدل على الحكم مضافا الى ما ذكر الى القاعدة المعمول بها في المقام كثير من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوعة المحكية عن جامع البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو الذي فيه القلب وفي بعضها مرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذي فيه القلب هو المستقر له هو الصدر ولكن الانصاف ظهورها في اعتبار فعلية وجود القلب في العضو وربما استدل ايضا برواية الفضيل عثمان الاحول عن الصادق ع عن ابيه ع في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من وجد في قبيلة صدره ويداه والصلوة عليه بناء على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية صريحة باعتبار الاطلاق في ترتيبه على انه لا اعتبار بوجود القلب فعلا وانما العبرة بمستقره اللهم الا ان يقال ان الاطلاق محمول على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلمنا الاطلاق في الرواية منعنا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الرواية والمرفوعة حتى تكون الرواية قرينة للمرفوعة بل يحكم بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا او بضمها الى اليدين ومن ذلك يظهر انه لا اجاد المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذي فيه القلب او بالصدر مع اليدين او بمجموع عظام الميت عملا بظاهر المرفوعة ونحوها ورواية الفضيل ورواية علي بن جعفر والقلانسي فيمن اكله السبع او الطير فبقي عظامه بلا لحم ولكن الاجود من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر واليدين لما عرفت من ان الغالب المنصرف اليه الاطلاق نعم لو بقي منه ما يصدق معه انسان مقطوع الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار به مع وجود مجموع عظام الميت فالحاصل ان المستفاد من الاخبار هو الصدر مع القلب او ما يصدق معه انه انسان ولو بقيد كونه مقطوع الاطراف او بقي فيها عظام انسان والحكم في الاخير موافق للمش فان كان مرادهم الفرد الغالب من وجود القلب في الصدر فليس فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا ثبوت الحكم للصدر ولو خلا عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخ من اشكال لعدم الدليل الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة ضعفها سندا ودلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله ينجبر دلالة المرفوعة ويكفي في سندها وجودها في جامع البزنطي وكون الرواية من عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب لخصوص مرسلة الصدوق المتقدمة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من اجراء الاحكام على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد الدال وجملة عضو من اعضائه تام صلي على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة انه بلغه عن ابي جعفر ع انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس جزءا فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس فلا صلوة عليه لكنهما لا اتفاق وما في الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل فيما ليس فيه القلب في الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق محمولان على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر او المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المش الاقوى نعم وجود موضع التحنيط لعموم القاعدة المتقدمة المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المتقدمين وان لم يوجد فلا يجب وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني وجماعة للاصل لوضوح عدم جريان القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا وجوب الصلوة التي لا تستلزم بحكم الاولوية والا الاوجوب التغسيل والتكفين واما اطلاق الفتاوى بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط فلا يحنط في غير مواضع الحنوط حكم مخالف لحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر والمشتمل عليه واما غيره فالقطعة ذات العظم والسقط لاربعة اشهر حكمهما كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاول فهو المش كما عن جماعة بل عن المعتبر دعوى الاجماع

والاخبار عليه فهي دعوى عدم الخلاف فيه ونسبته مع ضد الى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فما خرج من ذلك الصلوة وبقي الباقي اقول لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لتلاقيه الملائكة وبما سويه فان النظر من ذلك طلب التغسيل بالقدر الممكن والقدر الباقي بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان بكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهره الملازمة في كرى ويظهر من ض ونسبته في الحدائق الى ظاهر الاخبار والاصحاب وثانيهما ان تجعله ميتا يقتضي اجراء جميع احكام ميت الانسان عليه وليس المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه لاخصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص وتفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل به لو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو ان التفصيل في المس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت لعله بجملته انما يوجب الغسل باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل ثم ان مقتضى المرسلة ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي ايضا وفاقا للمحكي عن المش بل عن ف دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن ق لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلب باحد الوجهين المتقدمين لكن الشأن في ثبوتها على وجه يسكن اليه النفس ودعوى جبر قصورها بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه في مع ضد بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل وتبعه جماعة معللا بانه من جملة لا يجب تغسيلها وهي منفصلة في كرى تبعا للمحكي عن كره بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول الموت في الجزء يوجب تغسيله وهو عين المدعى ومعنى قول المحقق انه من جملة لا تغسل ان وجوب غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت ثبت التغسيل في الاجزاء اما تبعا للامر بالكل واما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن الظاهر التكفين المعهود بلا خلاف ظاهرا وبعيد ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك بما لو كان محلها باقيا وكذا يجب التحنيط لو بقي بعض مواضعه بل ظاهرها وجوب مراعاة جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو واحد لو اشتبه اليمين واليسار احتمل وجوب غسل احدهما مرتين تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل او محرميته مع احتمال سقوطه بناء على عدم حرمة النظر الى العضو المبان وعلى تقدير الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته او انوثيته ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز تغسيله لكل من الرجل والمراة من جهة اصالة اباحة النظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة او المحرمية شرطا كما هو الظ من الاخبار وفتاوى الاصحاب وان كان ظ بعضها يوهم خلاف ذلك بتعين غسل المحارم له مع وجودها ومع عدمهم فيحتمل سقوط الغسل لاصالة عدم تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنساء لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له تارة وتغسيل المراة له اخرى وان كان لا يجب ذلك عليهما لانهما بالنسبة اليه كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم في الثاني وهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فيدل على وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكي عن المعتضد بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن هي نسبته الى اكثر اهل العلم وعن كرى وضد وض من نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم السقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك انه ينفخ فيه الروح ويوهم ويهونه موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن السقط اذا استوى خلقه يجب الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوى لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر بعضها في الحدائق ولو منع عن التلازم فلا اقل من المقارنة في الاغلب وهي كافية في انصراف اطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء بكمالها ومما يتوهم من ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها مما دل على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فقد صرح في المرفوعة بوجوب التغسيل للاربعة فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد واستحكام الحيوة بحيث يكون قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين ع ولد لستة اشهر واوضح من هذا فسادا ما قيل من ان الحواري في رواية الكليني غير مشتمل على قوله ع اذا استوى وذلك لان ما ذكره الشيخ رواية اخرى مستندة الى سماعة عن ابي عبد الله ع وما رواه الكليني مسندة الى ابي الحسن ع ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه واكتفاء الاخرى بوقوعه ماخوذا في السؤال فالاولى تعليل منع التلازم المذكور المقتضي لضعف دلالة المفهوم فلا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المنجبرة بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وض وان عبر بعضهم باللف خرقة كالمحقق في الشرايع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه وهو ضعيف ومنه يظهر وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكي عن جماعة الجابرية كالمص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت فيدخل في العمومات والاحتياط لا ينبغي تركه ثم هل يلحق بالقطعة

ذات العظم العظم المجرد منه فوله لان الاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا للمحكي عن ظاهر جماعة وربوبه ما دل على ان علة الغسل التنظيف اذ لا ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل منه لا بتغسيله خلافا للمحكي عن الاسكافي والشهيد والمحقق الثاني في حاشية الشرائع ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعدما ثبت بروايتي علي بن جعفر والقلانسي وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع لجزاء احكام الميت على من اكله السبع او الطير تبقى عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجردة مع الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان على الغالب من خصوص شيء من اللحم في العظام وان صرح فيهما بانه بقي العظام من غير لحم الا انه مبالغة تنزيلا للتبيين منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة في المقام واما القطعة الخالية عن العظم سواء ابينت من حي او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف في خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل فقد حكي عليه الاجماع عن ف والغنية وعن الحدائق الاتفاق عليه وعلى عدم التكفين بالمعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واصالة عدم الصحة وترتب الاثار لفقد الجابر هنا للقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور عدم وجوب الغسل فيه في مرسلة ايوب بن نوح قم واما اللف في خرقة فظاهر المص كالمحقق في فع ولا دليل عليه عدا ما في الرياض من وجوبه ما عدا القاعدة المتقدمة منجبرة وجوب التكفين بالقطع الثلث في قطعة واحدة وفي البيان وهو حسن ولو وجد الجابر في المقام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في خرقة التكفين في قطعة واحدة بحيث يراعى في ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه بخرقة من غير تقييد بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء تلك القاعدة وكذا السقط الاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا ظاهرا كما عن الغنية وعنه ونسبته في محكي المعتبر وكرة الى جميع العلماء لعموم رواية زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين بل ورواية سماعة وفي مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه في موضعه ويظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهرا كما استظهره في مجمع الفائدة وهو ظاهر معقد اجماعي المعتبر وكرة ثم ان المحكي عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للتغسيل وهو الموت مفقود هنا وكانه مبني على ما يظهر من النبوي المحكي انه اذا بقي اربعة اشهر ينفخ فيه الروح ويشير اليه بعض الروايات في دية الجنين الا ان المحكي عن الاطباء ولوج الروح قبل ذلك حتى انه حكى عنهم امكانه لتمام شهرين فان المحكي عن كتاب الكفاية في النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام خلقة الجنين بنصف مدة حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته سبعة اشهر كان تحركه في شهرين وعن بعضهم ان جميع النساء يعرفن انهم الى على النطفة ثلثة اشهر حادث متحركة وبما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايضا لا يتوقف على الاربعة بل قد يتحقق في شهر وحيث ان العمدة في الا هو النص فلا يشكل الامر بما ذكره الاطباء ويؤمر من وجب قتله بحد او قصاص بالاغتسال اولا غسل الميت والتحنيط والتكفين ثم يقتل ولا يغسل بعد موته بل يصلى عليه على المش بل عن ف الاجماع عليه وعن المعتبر وكرى لا اعرف للاصحاب فيه مخالفا وعن مجمع الفائدة انه اجماعي وعن الحدائق اتفاق الاصحاب عليه فتوى وحديثا ويدل عليه ما عن خبر مسمع والاصل فيه رواية مسمع عن ابي عبد الله ع المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه ونحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين ع وما عن الفقه الرضوي وظ الرواية كون ذلك في حقهما على وجه العزيمة وفاقا للاكثر وصرح المص هنا والمحكي عن الشيخ وسلار والحلي وعن الشهيد في كرى انهما كونه للرخصة وتبعه في الروض وكشف اللثام وقواه في الحدائق وهو ضعيف وظ المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكي عن الشرائع والجامع وكرى وفي كرة نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق انه ظ الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن الكشف ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المنتهى والاقتصار على الاخير والاجود التوسط تبعا للنص ثم ظ النص كالمحكي عن ظ الاصحاب وصريح جماعة ان هذا الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلثة وعن المص في عد والمحقق والشهيد الثانيين في شرحي عد والارشاد احتمال الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص وعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى وظ النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة الغسل فيكون بدن الشخص بعد الموت طاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من يجب غسله من لا يجب كالشهيد لاختصاص ادلة نجاسة الميت قبل الغسل بمن يشرع تغسيله لانه الظ من الميتة وكذا ادلة غسل المس نعم عن الحلي وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالتردد المحكي عن صاحبي المدارك والحدائق ولو مات بغير ذلك السبب بان لم يكن سبب اخر فلا اشكال في وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سببه اخر وفاقا للمحكي عن كرى ومع صد وص وتوقف الا انه لا يبعد الاجزاء في بعض المرض فتم والظ انه لا يقدح تخلل الحدث في اثنائه للاطلاق وان ورد انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال الواجبة للاصل مع عدم الدليل وليس في الرواية دلالة على امره بالاغتسال الا انه لما وجب عليه يؤمر به من باب الامر بالمعروف وفي الروض تبعا للجامع مع قصد ان الامر به هو الامام ع او نائبه وفي تعيينه نظر لخلو النص والفتوى عنه ولما فرغ من الاسباب الخمسة شرع في السبب

السادس وهو **مس الميت** وذكره هنا لانه كالتتمة لاحكام الاموات فقال ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم او المأمور به او مس قطعة ذات عظم ابينت منه او من حي وجب عليه الغسل اما الوجوب بمس جملة الميت فهو المش بل المعروف عن غير السيد قده وهو المحكي عن الفقيه والصدوقين والشيخين والحلي والحلبي نعم عن الوسيلة وسم التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب حيث قال في بيان اقسام نواقض الطهارة ورابعها ما يوجبهما معا يعني الوضوء والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس او قطعة الميت من حي او ميت فيها عظم بعد البرد بالموت قبل التطهير بالغسل لعل توهم الحاكي مما في سلة من ان الغسل المختلف فيه ثلثة غسل المس وغسل قضاء الكسوف لتارك عامدا مع احتراق القرص وغسل من سعى

في غسل مس الميت

الى المصلوب بعد ثلثة ايام واما عبارة سم فلم نظفر عليها ولعله لذلك حكي في المناهل عن صاحبه موافقة المش الا ان المحكي عن ف انه حكى الخلاف عن السيد وغيره وكيف كان فهذا القول شاذ بل على خلافه الاجماع عن ف وغيره مضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففي صحيحة ابن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما ع في الرجل يمس الميت عليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعدما برد فليغتسل قلت فالذي يغسل الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة العلاء بن رزين المروية عن الكافي وفي صحيحة عاصم بن حميد اذا مسسته بعد ما برد فاغتسل وفي مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد وجب عليك الغسل وفي صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص قال النبي ص طاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين ع وجرت به السنة والمروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وفي رواية عبد الله القرشي قال سألت ابا جعفر محمد بن علي عن غسل الميت لاي علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها وحمل جميع ما فيها من الاوامر صيغة ومادة ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها او دونها في الواجبات الاخر فلا ينبغي الاشكال في المسئلة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعتبرة منها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبه قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة ايضا التي ذكر بعضها ولا ينافيه الحكم بنجاسته حينئذ اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم كما لا اشكال ايضا في عدم الوجوب بعد تغسيله ورواية عمار عن الص ع قوله كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل شاذة محمولة على الاستحباب كما عن التهذيب جمعا بينها وبين قوله في صحيحة ابن مسلم مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيحة ابن سنان لا باس بان تمسه بعد الغسل والقبلة ونحوها ورواية الاخرى او على تخالف الخبر مثل حمل التغسيل فيها على ازالة النجاسة او على ارادة عدم سقوط غسل المس السابق او على تغسيله بعض الغسلات وهل يلحق المتيمم بالمغتسل كما عن كاشف الغطاء اولا كما عن عد وهي وجمع صد وص ولك وكشف اللثام وغيرها قولان يشهد للاول عموم البدلية وللثاني اطلاق الاخبار واستصحاب عدم السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماء فقط لا الماء مع السدر والكافور والاول لا يخ عن قوة لان الاطلاقات كالاستصحاب محكوم عليها بادلة البدلية وقد يتوهم ان الاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد وفيه ما لا يخفى ومنع جريان البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل في التطهير لو سلم فانما يسلم مع اختصاص المدرك بعموم جعل التراب كالماء لما مع فرض دلالة الادلة على ان التراب طهور فالظ قيام تيمم الميت مقام تغسيله المعتبر لرفع جنابته وتنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسه مع ان المنع المذكور لا يجري في المتيمم عن فقد الماء غسله بالقراح خاصة او في المحرم المتيمم عن الكافور والقراح فيجيء فيهما عموم البدلية والتيمم في غيرهما بعموم الفصل ثم لما التيمم عند فقد الماء والخليطين الا ان ادعى الحاقه ايضا بالمتيمم كما صرح به بعضهم وان استشكل بعض اخر منهم عدمه لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع وانه في حكم المغتسل من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء في زوال الخبث وكيف كان فلو قلنا بعدم الوجوب فاولى به لو اخل ببعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لان تمثل ذلك الغسل شرعي ونحو مثله الا ان يدعى انصراف الغسل في الاخبار الى الغسل الاختياري التام ولا دليل على قيام الاضطراري مقام الاختياري في جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن مع صد واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المسلم المماثل او كان الميت مخالفا غسله المؤمن بغسل اهل الخلاف اما لو غسل بغسل اهل الحق لانه غير صحيح مع القدرة على غسل اهل الخلاف ومع العجز عنه فيدخل في الاغسال الاضطرارية التي قلنا بعدم اسقاطها لغسل المس واما من لا يجب تغسيله بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله بناء على انه غسل ميت قدم عليه كما هو الظ من الرواية فلا يجب الغسل بمسه الا ان الظ من جعل ونحو الصد مغيى بما قبل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بدلالته على انه لنجاسة الميت وهو الظ ايضا من مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة في قضية الامير والنبوة فان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين ع فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل الميت ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان الامير ع فعله بقصد الا نجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله كذا وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسئلة لا تخلو من الاشكال ثم ان ظ الاخبار والفتاوى كون الوجوب مغيى بكمال غسله فلو كمل غسل الرأس فقط ففي سقوط الغسل كما عن المص قده في غير هذا الكتاب والشهيد وجماعة او عدمه كما عن لك وغيره ويحتمل كرى ومع صد وظ ص قولان اقواهما الثاني للا والاطلاقات ومنع دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة من العضو قبل كمال الغسل ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض وغيره من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انقضاء الغسالة ولا يتوقف على تطهير جزء اخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل من دون توقف على غسل جزء اخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعاة للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مناف لظاهر ما ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله

لكن الذي يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا بنجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالنص حكم خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم ثم لا فرق في ظاهر الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكى التصريح به عن المنتهى والشهيد والمحقق الثاني وعن المص في نهاية التردد في الكافر ولعله نظر الى ما ذكرنا في التمهيد من ان الظاهر من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس اختصاص الحكم بمن يؤثر فيه الغسل دون من لا يؤثر اما لعدمه كالشهيد او لبقاء نجاسته معه كالكافر ويضعفه بان مستند الغسل ليس منحصرا فيما يدل على بيان الغاية فان منها العمومات المعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر زيادة على نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس بالنجس لنجاسة العينية والعرضية مع ان صحيحة معوية بن عمار قال له البهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة محمد بن مسلم في رجل مس الميتة عليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت الخبر ثم انه يظهر من هذا التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض ويؤيده ما تقدم من رواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار المعلقة للغسل فيها على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد انضمامه بالبرودة مقابل مطلق ما عداه ومنه شعره سيما اذا طال لا مقابل ثياب الميت والحديث في علية ما ذكره الامام وان ذلك من باب ظهرها وبعض الحكم الخفية التي لا تنطبق بظاهرها على تمام ما في ايدينا من القواعد ولذا لا نحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون اشعارها واوبارها مع انه تعليل نسلم شمول علته بمجرد عدم فهمنا للارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الحرمة الا ترى انا نستدل بقوله ع في تعليل شرعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء رب الصعيد على ثبوت حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الاثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام احدهما مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كري بعد ما استقرب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا يبعد ذلك وجها لعدم الوجوب لا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب وايرا لعلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل فتدبر هذا ومع ذلك الانصاف يقضي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم يصدق عليه انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك في طرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من ص اعتبار الحيوة في الماس والممسوس قال واعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواته العظم في ذلك لا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس والملموس انتهى وقوله فقد تقدم الاشكال هو اشارة الى ما يأتي من كلامه في مسئلة العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه للاشكال في طرف اللامس فنظر واما وجه قوة الاشكال في السن فلعله لما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المص من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كان فيها عظم فالمعروف من عهد المحقق في المعتبر وجوب الغسل بمسها كما حكي صريحا عن الغنية والتذكرة وسبيله والجامع وتع ونع وكتب المص والتهذيب والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع على نجاسة المبانة من الحي والميت وما الفته جميع الفقهاء في ذلك ويدل عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل ان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا مست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه وضعف السند بالارسال مجبور بما عرفت فقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال للتامل في المنفصل من الميت اذ لو اثر اتصال اجزاء الميت في الحكم لاثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله لو لم يجد الميت تام الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لولا الدليل الخارجي من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها من نجاستها ووجوب تغسيلها والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان الميت ولا جزء الميت ودعوى ان بخروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة عمن من شانه ان يكون حيا ولا يتصف العضو بالحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه واعضائه محله في بابها لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا لعدم التحرك والنمو والحس كما يشهد به صدقه حال اتصال العضو المفروض ولو سلم الصدق لكن لا

ان الميت

ان الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج منه الروح وثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لاجل انفهامه من ادلة الميت كما يفهم النجاسة بل تامل في ذلك النافع صاحب المدارك كما سيجيء في باب النجاسات فالعمدة في الحكم عموم المرسلة بل ظهورها في الحي مع انجبارها بالاجماع المتقدم عن ف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة في باب غسل الميت لا خصوص صفة الموت في نفسها فراجع ثم ان المص كما يظهر من بعض عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل بل مقتضى ما تقدم في اعتبار حيوة الملموس قوة السقوط بمس العظم المجرد المتصل الا ان المحكي عن كري انه قال ويحتمل ان يجب الغسل بمس المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يفيد غيره ونحن نمنع طهارته لانه ينجس بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظاهر واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته تبعا ويطهر بالغسل انتهى ثم قال اما السن والضرس الى اخر ما نقلنا في مسئلة اعتبار حيوة الممسوس وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال نجاسة الملموس عينا حال الاتصال له دعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال كما نرى وتنجسه بالملاقاة لا يجدي فلا ينفع وقت الحال بين ما لو اتضح حال الحيوة وظهر ثم مات الموضع سببا للموت او مثله من نقد تطهير قال في الروض ابعد الدوران بما ذكرنا ثم هو يبتنى العظم على تقدير اتصاله تابع للميت كما معه شعره وظفره اما حال الانفصال فلا فالحكم بناء في الاجزاء التي لا تحلها الحيوة اوجه انكان نحو وجوب الغسل بمسه احوط وهذا في غير السن والضرس اما فيهما فالوجه اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ويظهر ما فيه مما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس ثم ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من الميت اولى منه المنفصل من الحي ويبتنى على ما في كره مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعى القطع فيه بعدم الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل ولو ملت لقطعة المبانة من عظم او كان الميت من غير الناس مما له نفس سائلة غسل اللامس يده خاصة مع رطوبة احد المتلاقيين بناء على ما سيجيء من كون نجاسة الميت كغيرها ومطلقا بناء على الاقوال الاخر ويجيء في مباحث النجاسات ان شاء الله ثم ان المعروف وجوب هذا الغسل لغيره وعدم وجوبه لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا تبعا للمحكي عن كري عدم الخلاف فيه وتوقف فيه في المدارك ومال الى كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند موجبيهما قال الا ان يثبت كون المس ناقضا للوضوء فيتجه وجوبه لاجله لا ولم المتقدمة الا انه غير واضح انتهى ويرده مضافا الى اصالة البراءة واصالة الاحتياط في المقام والى المحكي عن الرضوي في باب غسل المس وان نسيت الغسل فذكرته بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك وان المستفاد من سببية المس للغسل بمعونة ما تقدم مما ورد في علة غسل المس كون المس محدثا لنجاسة معنوية في بدن الماس يجب ازالتها للعبادة المشروطة بالطهارة ويؤيد ذلك حسنة شهاب بن عبد ربه قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل الميت له ان ياتي اهله قال هما سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما فان الظاهر ان وضوء كل من الماس والجنب لتخفيف الحدث هذا كله مضافا الى مفهوم قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور دل على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول وقت الصلوة فكل طهور يجب شرعا فالاصل ان يكون وجوبه لها وهو مما استدل به صاحب المدارك على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المستفاد من الامر بالاغتسال كالامر بالغسل كونه لغيره واما كونه ناقضا للوضوء فلما تقدم في باب الوضوء

في غسل الجمعة

ويستحب الغسل للجمعة على المشهور المحكي صريحا عن المشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد وجمهور المتاخرين بل عن ف الاجماع على انه سنة مؤكدة وليس بواجب ولم يحك الوجوب الا عن الحسن البصري وعن الغنية عده في الاغسال المسنونة التي ادعى الاجماع عليها عن شرح القاضي قال السيد ان غسل الجمعة من السنن المؤكدة ثم نقل الوجوب عن بعض العامة ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البراءة صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل العيدين اواجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظاهر من لفظ السنة في الروايتين مقابل الواجب في الثانية بقرينة المقابلة واما في الاولى فبقرينة ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سئلت ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا قال ان الله تبارك وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صيام الفريضة بصيام النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان وما عن المبسوط في الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انه قال بعد ذكر غسل الجمعة والعيدين وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن جده صلوات الله عليهم عن النبي ص انه قال لعلي ع يا علي على الناس في كل سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري ماءك بقوت يومك وتطويه فانه ليس من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم الوجوب وليس بازائها ما يخالفها عدا ما ورد في عدة اخبار من وصفه بالوجوب كما في كلام الصدوقين وقد عنوان لكن وهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابل المندوب ورواية سهل بن اليسع قال سئلت ابا الحسن عن رجل يدع غسل الجمعة ناسيا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار قال سئلت الصادق ع عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة قال

ان كان

ان كان في وقت فضيلته يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته والمرسل المحكي عن كتاب العروس قال ابو عبد الله ع لا تترك غسل يوم الجمعة الا
في سفر ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت الى غير ذلك مما يتراءى منه الوجوب ولا يخفى على الخبير العارف عدم معارضتها لما تقدم فضلا عن تقاومتها
لها وعلى تقديرها فالمرجع الى الاصل ثم العجب مما عن بعض متاخري المتاخرين من الميل الى هذا القول والله العالم ثم ان ظ الاخبار ثبوت الغسل في يوم الجمعة وعن
محكي الجليلة اشارة السبق اثبات غسل الجمعة لليلتها ولم نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الاسكافي ثبوته لكل زمان شريف ووقت هذا الغسل من طلوع فجر
يوم الجمعة الى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه على الفجر في غير ما استثنى بلا خلاف ظاهر بل عن ت وكرة وغيرهما الاجماع عليه ويدل على ذلك مضافا الى مقتضى
توقيفية العبادة قوله اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة وللجمعة وعرفة وخبر بكير الوارد في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل
قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك واما امتداده الى الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كرى وعن المعتبر ان التحديد بما قبل الزوال عليه
اجماع الناس ونسبه في كرة الى علمائنا وفي مجمع البرهان الى الاصحاب ويدل عليه قوله ع في صحيح زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وفي دلالته على الوجه
الشرط نظر بل يحمل على الاستحباب امر في موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة في اول النهار قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان
فاته اغتسل يوم السبت وظاهره عدم بقاء وقته الى الليل الا انه لا يدل على التحديد بالزوال وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله ع في الرجل لا يغتسل يوم
الجمعة في اول النهار قال يقضيه في آخر النهار فان فاته فليقضه من يوم السبت وفي [illegible] المرسلة الاتية في قضاء الغسل وقد يؤيد [illegible] بقول الرضا
في الصحيح كان ابي ع يغتسل للجمعة عند الرواح بناء على ان المراد الرواح الى الجمعة فيكون في المقام [illegible] الى ان [illegible] قليل من الزوال [illegible]
يحتمل [illegible] الامام ع على الرواح قبل الزوال [illegible] العجب مما عن البحار من حمل الرواح على مقابل الغدو [illegible] القول [illegible] الى آخر النهار ولولا ما تقدم
من الاجماع كان [illegible] من الشيخ في صلوة [illegible] امتداده الى ان يصلي الجمعة [illegible] الاجماع [illegible] لو كان المراد امتداده الى وقت [illegible] الا مجرد
فعلها اذ ربما لا يفعلها [illegible] ولا عبرة في ذلك المكان ولا امتداده الى [illegible] الا انه الزوال [illegible] ان يكون مراد الشيخ [illegible]
[illegible] بانه يجوز غسل الجمعة من طلوع الفجر الى قبل الزوال وادعى [illegible] الاجماع كما قال [illegible] في مجمع الفائدة [illegible] وشرح [illegible] استنادا الى اطلاق الاخبار وعن [illegible]
انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متعينا اقول مضافا الى ما عرفته من ظهور الاخبار بل [illegible] توقيفية العبادة بناء على [illegible]
الاستفادة في مثل المقام من الاوامر [illegible] بناء على ان الزمان قيد للواجب لا ظرف للوجوب [illegible] الحكم الانشائي [illegible] حاصل في اول الوقت متعلق
بفعل مقيد [illegible] جملة من الزمان قصيرة كانت او طويلة وتمام الكلام في الاصول الا ان [illegible] بان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال
ايضا فلا يبقى ثمرة الا في نية الاداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيفية [illegible] الشك [illegible] فيما لو لم يشرع القضاء كما لو
قدمه يوم الخميس [illegible] من الماء يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط على القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان فقد استثنى من عدم جواز تقديمه على طلوع الفجر
[illegible] الاصحاب كما عن كشف اللثام وبلا خلاف بينهم كما عن الحدائق ما لو خاف فوته لعوز الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن [illegible]
موسى بن جعفر ع عن امه وام احمد [illegible] قالتا كنا مع ابي الحسن موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم
الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع انه قال لاصحابه انكم تاتون غدا
منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم
الخميس وظاهرهما كالمحكي عن ظ الفقيه والمهذب والجامع [illegible] والمص في اكثر كتبه وكرى وجماعة من متاخري المتاخرين كاصحاب [illegible] والمدارك وغيره [illegible]
اختصاص الرخصة بصورة اعواز الماء والمحكي عن ظ [illegible] والبيان والنفلية [illegible] وكشف اللثام [illegible] مطلق الفوت ولو لسبب اخر [illegible]
يحمل كلام الاولين تنزيلا للمورد [illegible] بمنزلة المثال [illegible] لتنقيح المناط القطعي [illegible] فالاقوى الاقتصار [illegible] الاصل [illegible] نعم لو
جعل استناد الجماعة او بعضهم [illegible] على [illegible] خبر [illegible] كان المقام حقيقا بالتسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب عن الحجة المنصرف اليه اطلاق
البلوغ في ادلة التسامح وهل يعتبر [illegible] كما هو ظ الرواية الثانية والمحكي عن [illegible] والتلخيص ام يكفي الخوف كما عن ظ [illegible] والرضوي المذكور بل عن المصابيح
انه كاد يكون اجماعا الاقوى الثاني لظ الرواية الاولى وصريح الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورة وعن [illegible] اعتبار
غلبة الظن بعدم الماء [illegible] والاكتفاء بالخوف احرى وكيف كان فالمعتبر هو خوف عوز الماء [illegible] لوقت الاداء ولا عبرة بالمتمكن من القضاء كما
هو ظ الروايتين وعن المصابيح الاجماع على جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكي عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال [illegible]
لان الظ منه فوت الاداء كما صرح [illegible] البيان وروض الجنان وعن كرى والموجز [illegible] تقديم التعجيل على القضاء لو تعارضا نعم عن ظ الفقيه [illegible] والمهذب
والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظ في تمام اليوم لكن المتبادر من هذه الفتاوى والروايات الوقت المعهود المتعارف
المعهود للغسل من يوم الجمعة لا مطلقه واما افضلية التعجيل على القضاء فلعله لظ الامر في الروايتين مضافا الى [illegible] الجمعة ظاهرا
واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في التاخير آفات كما يشهد به الصحيح اذا زالت الشمس فصل فانك لا تدري ما يكون [illegible] صلوة الليل

على تعجيلها

على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المقدم اداء فعل قبل وقته والاداء افضل من القضاء [illegible] وكيف كان فما عن بعض من احتمال استحباب التاخير والقضاء يوم السبت
كما في صلوة الليل للشاب ضعيف [illegible] لا اشكال في جواز التقديم على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه اما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظ المعظم
انها كالخميس ولعله للامضاء في الروايتين على يوم الخميس وفيه نظر لكن المحكي عن [illegible] انه من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان ايئاس من وجد
الماء فيجوز تقديمه ولو من اول الخميس ثم ادعى على ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعله المتبادر من العلة في الروايتين فلا يخرج عن قوة ولولا اجل
استصحاب بقاء الامر بناء على الاغماض عما ذكرنا في الموقتات الا انه يبقى على تقدير تسليم جريان الاستصحاب فيها ان الامر في الروايتين المتقدمتين انما
تعلق بالاغتسال يوم الخميس فلا معنى لاستصحابه وبهذا يفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر
هناك انما تعلق بالغسل من دون تقييد بزمان خاص من الجمعة فيحكم بثبوته في جميع النهار اما بالاطلاقات [illegible] كما تقدم واما بالاغماض والرجوع الى
الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في هي والشهيدين في كرى معللين بسقوط حكم البدل
عند التمكن من المبدل [illegible] شارح [illegible] باطلاق الاوامر قال ولان سلمنا ان ظ الروايتين [illegible] هذا الغسل المتقدم لغسل الجمعة مط لكن تخصيص الاخبار
الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل انتهى وفيما في الوجه الاول بان البدل قد وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو قدم صلوة الليل او الوقوف
بالمشعر وفي الثاني بعد تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم دالة على ان ما يوتى في غسل الجمعة الذي اراده الشارع من المتمكن
منه حاكمة على الاطلاق كما في كل واجب [illegible] ويمكن الجمع عن الاولى بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل [illegible] فانكشاف التمكن منه يكشف عن عدم
صحة البدل وانما يسوغ الدخول فيه ظاهرا بمجرد خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات ومنه يظهر الجواب عن المناقشة في الاطلاقات اذ بعد تبين
عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا مخرج له عن العموم هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن
في يوم الجمعة فلو صح سندهما او استغنينا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما لا يقومان على اثبات حكم زائد
على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف ايضا لم يجبر الزائد على ذلك ثم لا خلاف ظاهرا في مشروعية قضاء غسل الجمعة وعن [illegible]
انه اجمع علماؤنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما ربما يستفاد من الحديث القدسي عبدي يقضي ما لم افترض عليه من استحباب قضاء كل تطوع الاخبار المستفيضة
منها موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم
الجمعة اول النهار قال يقضيه في آخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت والمرسل المحكي عن الهداية ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او
يوم السبت ومرسلة حريز لا بد من الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد وعن الرضوي فان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد
فاغتسل وما تقدم من كتاب العروس ومن فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت مع هذا كله فلا يظهر وجه المناقشة في هذا الحكم من صاحب المدارك
مستندا الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها لوجوه من المحامل وعدم مكافئتها لما مر ثم ان مقتضى اطلاق رواية سماعة عدم الفرق في مشروعية
قضائه بعد الزوال بين ترك الاداء لعذر وبين تعمده كما حكي عن ظ ط والمهذب والسرائر والجامع والشرايع وكثير من كتب المص [illegible] والدروس والبيان
والنفلية والمعالم [illegible] وصريح كرى وروض وشرح [illegible] وغيره والكفاية وحكي عنهما اسناده الى المش وعن البحار اسناده الى الاكثر بل لا يبعد الاستدلال
بما فيهما من الفوت من الاخبار لصدقه مع تعمد الترك [illegible] خلافا لظ المحكي عن الصدوقين [illegible] المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي
لو فات لضرورة الى اخر السبت وعن [illegible] ولو تركه [illegible] استحباب قضائه يوم السبت اشكال وظاهره اختصاص الاشكال بالقضاء يوم السبت واما القضاء
يوم الجمعة فلا اشكال في مشروعيته مطلقا والظ من المحكي عن [illegible] الشيخ حيث قال وان زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاه بعد الزوال وان لم
يمكنه قضاه يوم السبت موافقة الصدوقين بخصوص قضاء يوم السبت وهو الذي استشكل فيه [illegible] ولعل هذا التفصيل لرواية سماعة المتقدمة
فلا يبقى مستند للمشهور الا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت ولا يبعد [illegible] رواية سماعة لامكان ورود التقييد فيها للتنبيه على المبالغة في انه لا
ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال [illegible] في مرسلة الهداية وفتوى الصدوقين كما صرح
به بعض المحققين [illegible] شارح [illegible] ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال ويوم السبت [illegible] فالمحكي عن ظ المهذب حيث
قال متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت [illegible] والتلخيص [illegible] وشرحها وفي الاخير ان هذا هو الموجود في النصوص فلذا اقتصر
المص عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية المتقدمة عن كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة فقضاه
يوم السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيها مطلق الغسل الواقع فيه ولو قضاء ويحمل ذلك عبارة [illegible] والمحكي عن النفلية
والتلخيص وان يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت في مقابلة ليلته لا في مقابل عصر الجمعة فهو حسن لما عرفته من خلو الاخبار
عن ذكر ليلة السبت واحتمال ارادتها من يوم السبت تغليبا بعيد [illegible] سيما مع احتمال اعتبار المماثلة بين القضاء والاداء
والتمسك بالاستصحاب مع تقييد الامر في الروايات بيوم الجمعة او بيوم السبت فاسد وربما يتخيل ان التمسك بالاستصحاب مبني على ارادة

المفهوم

المفهوم من القيود وهو ضعيف لان ينتصي الوجوب لثابت من الاجماع القابل للاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى انه لا يعمل بهذا المقيد
لقوة وروده مورد الغالب من ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان هذا لا يوجب علم اختصاص المراد من الكلام مورد الغفلة فابنة الامران الا
بما على اختصاص الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاستدلال الا من باب التسامح وفاقا للمحكي عن يه وط وئر والجامع والمعتبر وقى
وكره وكرى وخلافا للمحكي عن مقدس والبيان ولا ابن قطان والموجز وفوايد الشرايع ولك وض وكنا فان المحكي عن جميعها التصريح بانه يقضى من
الزوال يوم الجمعة الى اخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى ظ الاكثر وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب حيث قال والظ دخول ليلة السبت ايضا كما قاله
الاصحاب واستشكل في المسئلة اصحاب الذخيرة والبحار والحدائق وشارح ض وكاشف اللثام تبعا للمص في نهاية الاحكام وعلى كل حال فالظ انه لم
يقل احد بمشروعيته بعد انقضائها او السبت كما اعترف به في محكي البحار نعم في المحكي عن الوضوح انه يقضي يوم السبت وبعده من ايام الجمعة وهو شاذ
وعن المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن قال وليس بجيد لان ظ الادلة ينفي ذلك وادلة التسامح لا يجري مع
ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث الاقتصار في مقام البيان على السبت
والا فمجرد عدم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنتفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل واخبار التسامح بل يمكن ان يدعى
ان ظهور عدم المشروعية المستفاد من الاقتصار في مقام البيان بل من التصريح بنفي الاخبار المعتبرة الظنية ايضا لا يمنع عن التسامح لعموم ادلته الا للمنع في ذلك
الاحتياط غير مناف لاعتبار تلك الاخبار فتامل والله العالم بحسب بواطن احكامه ويستحب الغسل ايضا اول ليلة من شهر رمضان بالاجماع كما في ض وعن الغنية
وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب العتيق عن الص ع قال من اغتسل اول ليلة من شهر
رمضان في نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الص ع من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل
اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار و
صب على راسه ثلثين غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان وعن البحار رواية الحديث لدواء السنة وجعل قوله وان اول كل سنة
من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيحة هشام بن سالم المروية في اخر باب الصوم من التهذيب عن الص اذا اسلم
شهر رمضان سلمت السنة وقال راس السنة شهر رمضان وعن الكافي الى الص ع في تفسير هذه الشهور شهر الله وهو شهر رمضان ونحوها ما عن الفقيه باسناده
السند في الاقبال على ما حكي لان الروايات وان كانت مختلفة في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكن رايت جماعة من ذكرته من علماء اصحابنا المعتبرين
كثيرا من تصانيفهم المتقدمين ان اول السنة شهر رمضان وعن مصباح الشيخ ان المتمسك من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال في محكي البحار
في مجلد السماء والعالم ان المشهور بين العرب اول سنتهم المحرم هذه الامور تختلف بالاعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر رمضان ولذا قيد الشيخ
في المصباحين وان اول السنة العرفية المحرم واول السنة المقدرية ليلة القدر واول سنة جواز الاكل والشرب شهر شوال كما روى الصدوق باسناده الى الفضل
بن شاذان وعلة صلوة العيد انه اول يوم من السنة يحل فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر رمضان وقال في علل الفضل شهر رمضان القد
وفيه ليلة القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما يكون في السنة من خير او شر ومضرة ومنفعة ورزق
واجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظ خروج ثلثين غرفة من الغسل لاحتمال دخولها ضعيف ويستحب ايضا ليلة نصفه كما عن المشايخ الثلثة واتباعهم
بل عن الغنية ويحكى مسئلة الاجماع عليه ويدل عليه المرسل المحكي عن المقنعة والاقبال عن الص ع لكن عن المعتبر بعد حكايته عن الثلثة انه لشرف تلك الليلة
فاقتران الغسل حسن ومنه اشارة الى استحباب الغسل لكل زمان شريف ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة
ثلث وعشرين اجماعا كما في ض وعن المعتبر نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن مسلم المروية عن الشيخ الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر
رمضان وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء وفيها
رفع عيسى بن مريم ع وقبض موسى على نبينا وعليه السلم وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر وتخصيص ليلة الثلث وعشرين بغسل اخر اخر الليل
لما عن بريد بن معوية قال رايته اغتسل في ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل
مرة في اخر الليل ولو اغتسل في وسط الليل فالظ عدم سقوط غسل الاخر ثم ان هذه الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابها
في العشر الاواخر في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير المحكية عن كتاب الاقبال عن الص ع كان رسول الله ص يغتسل في شهر رمضان في العشر الاواخر في كل ليلة وعن كتاب
الاعمال لاحمد بن عياش عن امير المؤمنين ع قال لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله صلى الله عليه واله حتى اذا كان اول ليلة منه من العشر
قام وشد الميزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظ ان الضمير في منه راجع الى العشر الاواخر
وان كان الانسب تانيث الضمير لاجل ذلك فيما يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي زاد المعاد انه وردت
الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك من تلك الرواية ويحتمل عثوره على اخرى ويستحب ايضا في ليالي الافراد كما عن المصباحين والاقبال

وفلاح السائل والزهة وكتب الشهيد عدا كرى والمهذب البارع والموجز وكشف الالتباس وغاية المرام ومجمع الصدوق وجامع البهائي ولعل المستند فيهما
عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان قال ويستحب فيها الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها
الغسل انتهى وقد ورد استحباب غسل ليلة اربع وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين وعن فلاح السائل ان الشيخ ابن ابي قرة ذكرها وذكر
فيها روايات فالاغسال المروية في شهر رمضان اثنان وعشرون غسلا مع الغسل اليوم الاول ويستحب ايضا ليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما بل عن
الغنية الاجماع عليه ويدل عليه ما عن العلل والكافي والاقبال من قوله ع في رواية الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا في يوم العيدين وهو
اجماعا كما في الروض وعن المعتبر والغنية وكره وكره وغيرها والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعضهم نعم روى الصدوق في الفقيه عن القاسم
ابن الوليد قال سئلته عن غسل الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تاكد الاستحباب وانما الخلاف في تحديد هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان
اول وقته طلوع الفجر فالمحكي عن ظ الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به في ض كما عن النهاية وكرى والموجز وك والمسالك والمصابيح عملا بالاطلاق
الاخبار ومعاقد الاجماع وعن الحلي انه الى الخروج الى الصلوة واختاره في محكي هى فقال الاقرب انه يتضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع
والصلوة وان كان اللفظ الوارد الاعلى امتداده وهو بل نسبه في كرى الى ظ الاصحاب حيث قال ولا ان ظ امتداد غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق
ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظ الاصحاب انتهى والمراد التعليل الذي اشار اليه وصرح به في
عبارة هي ما عن الصدوق في العيون والعلل بسنده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا ع قال علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه
واستقباله الكريم الجليل وطلب المغفرة وليكون لهم يوم عيد معروف يجمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على ساير الايام وزيادة
في النوافل والعبادة وليكون طهارة من الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل
ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات الغسل
الى وقت الزوال ولا ريب في هذا التعليل من باب الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينبغي استحبابه عن لا يصلي العيد واما التاييد
بالموثقة فهو محل نظر واما الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت اطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع
ايضا فالاقتصار على المتيقن اولى الا ان العمل باصالة بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب ايضا ليلة نصف
رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والمص والشهيد وغيرهم بل هو المش كما في ض وعن كرى لكن في الاول كما عن جماعة انه
لا نص فيه وعن المعتبر بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مط فلا باس به انتهى قال في محكي المشارق لا يخفى ان استحباب الغسل مط
محل تامل ورايت ايضا بخط بعض الفضلاء ما صورته في كتاب الاقبال عن النبي ص في محكي المصابيح انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله واوسطه واخره خرج
من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وفيه تامل لكن الانصاف ان مثل هذه الشهرة
يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيد وغيرهم بل عن الغنية الاجماع
عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه ذلك تخفيف من ربكم ولا يقدح اشتمالها على احمد بن هلال وعن الشيخ
في المصباح اسناده الى سالم مولى حذيفة قال قال رسول الله ص من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى ان قال قضى الله له ثلث
حوائج وان سئل ان يراني راني ويستحب ايضا يوم المبعث على المش كما عن المحقق والشهيد بل عن الغنية الاجماع عليه واعترف جماعة بعدم الظفر على رواية وربما
يستانس له بما عن هي انه ع قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا على الاغتسال ... عيد وفي ض من الاجماع على استحباب الغسل
في الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد وهذا الاستيناس لا يخ من نظر ولا عن تاييد لفتوى المش في مثل هذا المقام ويؤيده ما يأتي عن احمد
اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة وقيل وكان يحسبنا الميمين
يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لم يمكنه ليلة الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما في ض وعن
الغنية لرواية العبدي عن الص ع من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى
ان قال ما سئل الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد
لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على ترك هذا الخبر لضعفه
جزء في السنن والحديث طويل وعن كتاب الاقبال السيد عن الص ع في حديث في ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل
نصف نهاره وظ الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظ الثانية كونه في صدر النهار وظ الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداد
بامتداد اليوم الا ان المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الانصاف كما عرفت فيما تقدم عدم اطلاق في
الفتاوى ومعاقد الاجماع بل سياقها في الاضافة لمجرد ظرفية اليوم للغسل ولو كان الظرف جزء منه نعم علم الغرض في الفتاوى لبيان وقت

لم كما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة بما يظهر منه علم الوقت بجزء معين بل الاولى تخصيص الغسل بما قبل الصلوة وتستحب ايضا يوم المباهلة وهو
الرابع والعشرون من ذي الحجة على المشهور كما في ضه وكرى وذخيرة والكشف وغيرها وعن الاقبال نسبته الى اصح الروايات وحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون
وقولا بانه السابع والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان تماعة حكوه عن المحقق والمعتبر ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد
صدقة العبدي عن ابي ابراهيم ع قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين و
منه يظهر المستند في استحباب غسل هذا اليوم كما هو مشهور بين الاصحاب وفي ظ سبله عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على
استحباب غسل المباهلة مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة منها وفي معقد اجماع
الغنية يومها كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به في محكى الحدائق لا الايقاع المباهلة لكن عن الحدائق ان في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى
محمد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور وحيث باهل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى
نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشتبها
بين القدماء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر في الحدائق ما حكاه عن المجلسي ولعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المروية عن اصول الكافي عن الصادق ع
قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقوله
الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى فيقولون نزلت في مودة قربى المسلمين ونحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الله فيقولون نزلت
في المؤمنين فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته فقال اذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا
واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعه ثم انصفه وابدأ بنفسك فقل اللهم رب السموات والارضين
عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى
ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني اليه الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني اظنه قال اصلح نفسك وصم ثلثا الا اظنه
انه قال وصم واغتسل الى آخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية
الشهرة عن المجلسي وتستحب ايضا يوم عرفة على المشهور كما عن المعتبر وغيره بل المجمع عليه كما عن الغنية والمنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفي بعضها ان غسل
عرفة واجب ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق ع قال سئلته عن غسل عرفة في الامصار
فقال اغتسل اينما كنت وظاهر اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكى عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لخبر ابن سنان
الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس بمضمونها عن في ص وعن كرى وغيرها الاقتصار على ذكرها
الظاهر في العمل بها ولعلها محمولة على الافضلية او على ان المقيد لجمع ما عدا الجنابة فيكون بيانا للاخر وفيه مع ان المروي في الصحيح عن معوية بن
عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوها رواية عمر بن يزيد مع وحدها وان كان غسل الوقوف
الا ان الظ كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون بغسل اليوم بعد الزوال الجائز الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد بقي من الاغسال الزمانية
ما لم يذكره المصنف لكن اقتضى المقام استقصاء الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية ومقنع وكرى والنفلية وشرحها والموجز وشرحه و
غيرهم ويدل عليه صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وفي صحيح زرارة عن الصادق ع قال اذا كان يوم التروية فاغتسل
الحديث والظ امتداده وقته بامتداد اليوم اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سبلة وفلاح السائل وس
والبيان والموجز وشرحه والاثنى عشرية وجملة من كتب المتأخرين وعن كشف الالتباس اسناده الى الرواية ولعل المراد بها موثقة سماعة
وغسل المولود واجب بقوى فيها ارادة المولود دون اليوم ثم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما تقدم من ع من دعوى الاجماع على
استحبابه في الاعياد ويوم المولود هو السابع عشر من ربيع الاول على المشهور وفي رواية انه الثاني عشر وحكى عن الكليني اختياره وعن بعض المتأخرين
تقويته ومنها غسل يوم دحو الارض كما عن كرى والبيان وشرح جامع البهائي والاثنى عشرية بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد
للشهيد الثاني والحديقة نسبته الى المشهور ولكن لم نعثر له على خبر ومنها غسل ليلة الاضحى عن الوسائل عقد باب لغسل ليلتي العيدين وذكر فيه
رواية تتضمن الغسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد والظ ان المراد بعيد الفطر ومنها غسل ليلة الجمعة حكى عن كشف اللثام نسبته الى الحلبي في اشارة
السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع وعلى المشهور بين المتأخرين كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل
والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك الخ ونحوها رواية اخرى للمعلى محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير
المؤمنين ع وغدير خم في هذا اليوم ويوم ارسله النبي ص الى وادي الجن ويوم ظفر باهل النهروان وقتل ذي الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل
فرجه ويظفر بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه الى آخر الرواية

وانه وقع فيه احياء القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهم ثلثون الفا فصب عليهم الماء في هذا اليوم فعاشوا فصار صب الماء
في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وانه اول يوم من سنة الفرس وفي رواية اخرى للمعلى انه ع قال لي اتعرف هذا اليوم
قال قلت لا ولكنه يوم تعظمه العجم فقال ع انه ايده للحق تعلمه قال يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق العباد بان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا و
يؤمنوا برسله وحججه واوليائه ويوم طلعت فيه الشمس وهبت الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يبعد منها ما عن كتاب المناقب قال حكي ان
المنصور تقدم الى موسى بن جعفر ع الجلوس للتهنئة في يوم نيروز وقبض ما يحمل اليه فقال اني قد فتشت الاخبار عن جدي رسول الله ص فلم اجد لهذا العيد اثرا
وانه سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان يحيى ما محاه الاسلام فقال المنصور انما نفعل هذا سياسة للجند فسئلتك بالله العظيم الا جلست فجلس
لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب واحتمال حملها على التقية كما يظهر من قوله في رواية المعلى انه يوم من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه وعلى ان المراد من
يوم النيروز يوم آخر فان الاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسيين في الحديقة وزاد المعاد انه
المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين الناس والاظهر في الاستعمال وهو الظ ايضا من المصنف في سلم عدة من الشهيد في تر وصرح به في ضه وعن ظ ابن فهد حمل
الاجل الى النيروز والمهرجان جاز لانه معروف اذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى نيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف وعند العلماء
اذا ذكرت السنة بعينها وظاهره ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكى عن بعض المحاسبين وعلماء
الهيئة انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك في كتابه ثم حكى عن بعض احتمال ان يكون اول ايار وضعفه بانه لا يوافق المشهور لان انتقال الشمس الى الحمل
في عاشر آذار وقيل انه تاسع شباط حكى عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه يوم نزول الشمس في اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء
العجم بخلاف اول الحمل فانهم لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي بيومين وهو صوم
اليهود وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول شهور الفرس وكان ذلك اليوم هو اول سنتهم كما اختاره المجلسي في محكي البحار والعلامة رضي
الدين القزويني صاحب لسان الخواص في محكي الرسالة النيروزية وقواه بعض الثقات المحققين قال المقطع بان يوم النيروز هو اول يوم من سنة الفرس
ومنها الغسل التاسع من ربيع الاول حكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي من المشهور بين علمائنا وعلماء الجمهور
ان سبب هذا العيد اتفق في السادس والعشرين من شهر ذي الحجة وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يسند احمد بن اسحق الغسل الا الى كونه من
الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي في الاستحباب بناء على احتمال ان يكون مقدار ما عن رواية عامر الجمع في الاعياد هذا ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل
فقد ذكر المصنف ع عدة منها وهي غسل الاحرام ولا خلاف كما عن المعتبر والغنية والوسيلة والمنتهى بل عن ج الخلاف والتذكرة الاجماع عليه وعن
ج الوفيرة انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير اغتسال ومنه في الجملة عدم الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما عن الصدوق
في العيون بسنده الحسن الى الفضل عن مولانا الرضا ع فيما كتب للمأمون من شرائع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة
والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال وهذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وما
ذكرنا كله يصرف الاخبار المستفيضة الامرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يأبى عن هذا الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع
قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك وما الفرض قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا والغسل للاحرام والباقي سنة لكن اللازم
حمل الفرض في المرسلة والواجب في الرضوي على ما تأكد ثبوته في الشريعة ولو بطريق الاستحباب وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرها اخذ القديمان
حيث حكى عنهما القول بالوجوب وعن الصدوق انه اطلق وجوب غسل الاحرام وغيره والكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعله اراد الاستحباب المؤكد
ونحوه ما عن ظاهر المقنع حيث قال اذا اغتسل الرجل بالمدينة ولبس ثوبين ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وذكر لبس عليه اعادة الغسل وما
عن ظ المقنعة حيث قال فاما اذا نام بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب عليه اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكى الناصريات انه عليه اكثر اصحابنا حيث قال
الصحيح ان غسل الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التاكيد فلذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تأكده انتهى
لا يقال ان عبارا انهم في الحج بعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المشهور بل عن ق عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما تقدم في حسنة ابن
شاذان وعن صحيحة معوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه الرضوي وغسل زيارة البيت وغسل الزيارة
بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم ع ان اغتسلت بمكة
ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك واطلاق الرواية الاخيرة يشمل كل طواف وان لم يتم زيارة لكن الظ منه كما اعترف به في محكي المصابيح
الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة النبي ص والائمة صلوات الله عليهم اجمعين على المشهور بل عن المصابيح وكشف اللثام وس
نسبته الى قطع الاصحاب وعن الحدائق نسبته اليهم بل عن الغنية الاجماع عليه وعن سلار عده في قسم المندوب بلا خلاف وربما يستدل عليه ببعض ما
تقدم من اخبار غسل الزيارة لكن الظ منها كما اعترف به في محكي المشارق زيارة البيت اي الطواف بقرينة المقام والاحسن منه الاستدلال

عليه مضافا الى الرضوي المتقدم في غسل الطواف بماني رواية العلاء بن سيابة عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم احياء وامواتا وان سلم اختصاصها بلقاء الحي فلا يبعد الحاق غيره لعموم قولهم ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون ويؤيد العموم الروايات المشهورة الواردة في الزيارة الجامعة لكنها مختصة بزيارة خاصة نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة النبي ص وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة ومنها عن كامل الزيارة من رواية محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابي الحسن ع قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ع ومحمد بن علي ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور في كيفية زيارة ابي الحسن وابي محمد العسكريين قال وروي عن بعضهم ع انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل ان وصلت اليهما والا اومأت بالسلام عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور قال روى سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم جمعة فاغتسل او توضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حياتي فقد زارني في مماتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في حياتي وعن مصباح الشيخ روي عن الصادق ع قال من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرء فيهن ما تيسر من القران فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل قضاء صلوة الكسوف او الخسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المشهور سيما بين المتاخرين بل عن الغنية الاجماع عليه في باب الاغسال وفي باب صلوة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال في الحسن بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعددها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل ومرسلة حريز اذا انكسف القمر لنقض الصلوة ورواه في الفقيه مرسلا وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ومرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه في باب الاغسال وفي باب الصلوة مكان قوله فلم يصل فليكسل ان يصلي وعن الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي عن صلوة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي وعن نصاف بعضها وظهور الباقي وقال به في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريقة براءة الذمة وكذا القول في الغسل الا ان المحكي عن اكثر هؤلاء بل ما عدا الصدوقين والحلبي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعي في محكي المصابيح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسئلة مشكلة وان كان المشهور لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء لعدم الدليل وعن ظاهر المقنعة استحبابه للاداء ايضا ونفاه الشهيد في المدارك والكاشاني في المفاتيح وشرحه ولعله لاطلاق قوله ع في صحيحة ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفيه ان ظاهره وجوب الغسل بسبب الاحتراق لا لاجل الصلوة وليس كذلك اجماعا كما ادعاه بعض وح فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون للقضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلوة وليس هذا من حذف المتعلق المفيد للعموم بل هو من قبيل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعي في محكي الحدائق ان الشيخ اختصر هذه الرواية من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا الصريحة في الاختصاص بالقضاء والمشهور ايضا اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والاخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل مع فقد الشرطين لكنه مع ذلك نقل عن المرتضى في المصباح لم يعتبر الثاني وللمحكي عن المقنع وكذا لم يعتبر الاول والمشهور ايضا عدم الفرق بين الكسوفين بل عن ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب والمراد به مطلق الثبوت وبظاهره اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظاهر الصدوق ايضا لكنه شاذ كما في المعتبر ومدركه كما عن بعض وظاهر الرواية المطابق لمقتضى الاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بتاخيره عن اول ازمنة ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحدائق وحكي عن بعض التحديد باليوم واليومين ونفي عنه البعد في المصابيح ولا ينبغي الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتماله لبعد ظهور النص والفتوى في كونه بالضم وح فيتخير بين الترتيب والارتماس لانه المعهود في هذه العبادة بل يدل بما تقدم ان الاصل اعتبار نية القربة في كل فعل الا ما علم كونه من التوصليات فاحتمال عدم وجوب الترتيب كما عن الذكرى والميل اليه للاصل من غير معارض كما عن كشف اللثام ضعيف وفي الاكتفاء بالارتماس عن الترتيب وجه قوي ونظر فيه في المصابيح لعدم العموم في دليل الارتماس والمتبادر منه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي عن المقنعة والمهذب انه اذا وضع اغتسلت القابلة ومسحت عنه الدم وغسلته ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة ايام من حين صلبه على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه والهداية انه

روى

روى انه من قصد الى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وبظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة فيلزم العزم عليه وهو شاذ والمستند ضعيف قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكافر المصلوب كما صرح به الحلبيون فيما حكي عنهم والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة اذا كان صلبه بحق لعدم المعصية في النظر فيها لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل الثلثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب ازالة المنكر مع التمكن مط وعن الصيمري تقييده بالمصلوب بحق وعن الكركي انه لا يعتد بهذا التقييد ولعل وجه التقييد لتقييد النظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب بحق اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى متابعة النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب بحق ولو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل وكيف كان فلا يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر لصريح الخبر كفتوى جماعة ممن تقدم وتاخر ولا النظر من دون السعي له وان قصده وفاقا للمحكي عن الاكثر وخلافا لظاهر بعض الكتب كالاشراف والمعالم والموجز والمحرر ولو سعى في الثلثة لنظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظ كلمات الاصحاب الا وان كان وقوع السعي بعد الثلثة الا انها محمولة على الغالب من اتحاد زمان السعي والرؤية فالظ اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المشهور بل عن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ما ارسله الصدوق والشيخ واسنده الكليني في كتاب الزي والتجمل عن الصادق ع قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا لي ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله وكاني لم اسمع هذه الاية من عربي ولا عجمي لاجرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال قم واغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم عن صريح بعض وظاهر غيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله ع بقوله فانك كنت مقيما على امر عظيم ولعل مراد المصنف قدس سره في حيث استند على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من ان النبي ص امر قيس بن عاصم بالاغتسال لما اسلم والتقييد للجنابة لعدم الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي في ادعية السر يا محمد ومن كان كافرا واراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه ويدل على ثبوت الغسل للتوبة عن صغيرة الخبر المتقدم عليها بناء على اطلاق الاجماعات في فتاويهم وبعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة وعن الحدائق نسبته الى الاكثر ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظ ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها توبة الا انه مقدم على اذهاب قول التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وظاهر المعتبر دعوى كونه متفقا عليه والمراد بصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي مع صندلية وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما مثل ما عن الكافي باسناده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله ص قلت كيف اصنع قال تغتسل وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت وذكر الدعاء والسجود بعده ثم قال فانا الضامن على ان لا يبرح حتى تقضى حاجته ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وربما يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوة مخصوصة ولا يخلو عن اشكال نعم في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة مستحب وليس فيهما ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابهما مط وهو حسن ان لم يدع الانصراف في هذا المطلق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة ويستحب ان لا تدخله الا بغسل وفي خبر ابن مسلم حين تدخل الحرم بمكة ثم تمت قبل ان تطوف تعد غسلك لكن لا يبعد ان المراد منه غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق ومنها غسل دخول مكة لصحيحة ابن سنان ومكة ومنها غسل الحرم مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الاية فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عنه العرق والاذى وتطهر وعن ت الاجماع على المكة ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وغيرها الاجماع عليه لقوله ع في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله ع في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها غسل دخول مسجد النبي ص وعن الغنية الاجماع عليه لقوله في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول ص ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المصنف منها غسل قتل الوزغ كما عن الاشراف والجامع وس والموجز وغاية المرام بل عن ط المحكي عن البحار ان عليه الاصحاب وان قدح فيه في محكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن الفقيه والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخير بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في الفقيه عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة الفقيه والهداية ما عن بصائر الدرجات وروضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سئلته عن الوزغ

فقال

فقال رجل وهو منبح كلب فاذا مثلبه فاغتسل وفي تلك الرواية قال عليه السلام ان ابي عليه السلام كان قاعدا ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ يولول بلسانه فقال للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول والله لئن ذكرتم عثمان بشتيمة لاشتمن عليا عليه السلام وقال عليه السلام ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون ثم اجتمع امرهم على ان يأخذوا جذعا فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر قال في المصابيح على ما حكي اتفق اهل الطب والاثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السموم وزعموا انها تألف الحيات كما تألف الحمام والعقارب قالوا ومن طبع سام ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير ذلك مادة لتولد البرص والظاهر ان سام ابرص والوزغ والورل كلها جنس واحد وقال نجم الائمة سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة وهو كبار الوزغ ومنها الغسل لصلوة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والصدوقين والحلبي وابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه ويدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب والمراد به الاستحباب لاتفاق الاصحاب كما عن المصابيح مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل صلوة الحاجة ومنها الغسل لصلوة الشكر حكي عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع في الغنية ولم اعثر له على رواية يحكيها احد ومنها الغسل لصلوة الظلامة حكي عن مكارم الاخلاق انه روي عن الصادق عليه السلام انه اذا اطلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي سألك به المضطر فاجبته فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك على خلقك فاسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تستوفي لي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم حكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وال محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تلطف لي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بن فلان بلا مؤنة فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم احد ومنها الغسل لرمي الجمار كما عن المقنع والغرية والمفيد لكن المحكي عن كشف اللثام ان الشيخ في ف ادعى الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سألته عليه السلام عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق ونحوها رواية محمد الحلبي واما قول الباقر عليه السلام لا ترمي الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق عليه السلام والطهر احب الي فالظاهر منها الوضوء ومنها الغسل للوقوف بعرفة كما عن المقنع والمقنعة وظ ف مدعيا عليه الوفاق وسم والمهذب والوسيلة والغنية والارشاد والسرائر والجامع وهي وتركه لذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل والظاهر ارادة غسل الوقوف لا اليوم ومنها غسل الوقوف بالمشعر كما عن ف مدعيا عليه الاجماع وحكاه في المعتبر عن الصدوق وقد يستدل عليه برواية معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام اصبح على طهر بعدما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث شئت في الوضوء الا انه يتأتى بوضوء الطهر من الغسل وقد يؤيد الحكم باولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله وكل مكان او زمان شريف واذا ظهرت الايات في السماء حكاه في كرى عن ابن الجنيد وقد يظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني موافقته في الزمان حيث علل لشرف الوقت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على الاطلاق لم يقم عليه دليل الا ان يثبت رجحان نفس الكون على الغسل وقد تقدم الدليل لعمومه لهذا العموم ومنها الغسل لمس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرح الحديقة تبعا للشيخ في الاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويشهد له قوله عليه السلام بعد ادخل الميت هل عليه غسل لا انما يمس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن ظ النزهة وكرى وحكي عن كشف اللثام انه قدمه في مستحبات غسل الميت قال في النزهة على ما حكي عنه وروي انه اذا اراد ان يغسل الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه انتهى ولم نجده في الاخبار على هذه الرواية فان كان مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا اغتسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد فهي لا تنطبق مع ان الموجود في بعض النسخ وكفنته بالواو مكان او وحينئذ لا يدل الا على الغسل الواجب لمن غسل ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ التربة على مشرفها الاف سلام وتحية عن مصباح السيد نقله عن الشيخ روى في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها فقم في اخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد وادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات ونحوها ما عن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام اذا اردت ان تأخذ من التربة فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد الرواية ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روي ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعاء وعن التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله عليه السلام فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة

الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء واغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم نم على طهر ثم اذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تأتي القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة عليهم السلام في المنام فعن المفيد في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم عليه السلام من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا ويعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكي عن الصدوق والشيخ رواية يظهر منها انه من كان في فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن رواية العوني قريبا من ذلك ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون حكي عن كاشف اللثام ان المص قدره في نهاية استفرقه قال لما قيل من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس نافضا لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم ولا انه النوم لما كان مظنة الحدث شرع غسله الطهارة بعده انتهى وتبعه البهائي في محكي جامعه لكن المحكي عن نهي ان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم ولعله يجيء منه الاستحباب الاعم المنافي ومنها غسل من مات جنبا لما يجيء في باب الغسل وبعض الروايات ومنها الغسل عند زوال العذر الذي رخص في اشياء الى على بعض قال في محكي كشف اللثام خروجا عن خلاف من اوجبه حكاه عن التهذيب والبيان والنفلية ومنها الغسل لواجد المني في الثوب المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف اسناد اكثرها فلا وجه للقول بها الا التسامح او بناء على ما ذكره بعض من استحباب الغسل مطلقا لنفسه فان الظ من المص والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مطلقا من دون سبب خاص او غاية قال في محكي المعتبر في قضاء غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تنجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة ان العمدة فيه فتوى الاصحاب مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النصف من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها فلا بأس بالمتابعة فيه وعن نهي في تعليل غسل التوبة ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب الطهارة بالعمل الصالح وعن كرى تعليله بان الغسل خير كما في المعتبر انتهى وهو الظ من المحكي عن المفيد في الاشراف حيث قال من اجتمع عليه عشرون غسلا فرض وسنة ومستحب كرجل احتلم او اجنب الى ان قال وعند صلوة ركعتين بغسل والظ ان مراده بالغسل الذي فرض ايجابه هو الغسل المطلق دون احد الاغسال المعهودة من ذوات الاسباب بقرينة جعله مقابلا لها وكيف كان فربما يستدل في ذلك بقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله عليه السلام الطهر على الطهر عشر حسنات وقوله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل او انقى وما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات بقول مطلق والكل لا يخلو عن نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى الاحتياط المستحسن عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم وقد عرفت بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب او احتمال الخلل في الغسل الاول وعن النفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر والمجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة معللين ذلك بالخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجد المني في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط الاستحبابي وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ ليس الاحتياط مختصا بما اذا كان الفعل المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه في الشبهة الوجوبية وبما ذكرنا يظهر النقض والحل فيما يقال ان العبادة لا بد فيها من نية التقرب ومجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها فلا يصح الفعل الا مع العلم بالتقرب والمسألة لا تخلو عن اشكال تتمة الاغسال المندوبة كما عرفت منها للزمان كغسل الجمعة والعيد واغسال ليالي شهر رمضان ومنها ما للمكان كالغسل لدخول مكة ومدينة ونحوهما ومنها ما للفعل اما بان يكون الفعل سببا له كغسل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب ونحوهما واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف اللثام وغيره ويتفرع على الغسل اما ان يستحب في زمان خاص بلا سبب واما ان يستحب بسبب خاص بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب ولا زمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل الجمعة وتمام الليل لاغسال ليالي شهر رمضان بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب لان ذلك هو الظ من ادلة تلك الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق عليه السلام في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك ونحوها رواية الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح والصدوق في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي ويفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وظ الكليني والصدوق العمل به وهو الظ من العلامة المجلسي حيث حملها شارح الدروس على الافضل وقد يتكلف في تطبيقها على ما ذكره الاصحاب بالحمل البعيد مثل ان المراد بالميل سقوط القرص وان الوقت مجموع الليل وجزء مما تقدمه وتخصيصه بالليل في الاخبار وكلام الاصحاب تغليب للاكثر وتنزيل الجزء المتصل بالليل منزلة جزئه او ان الغسل المتقدم غسل فاني غايته ادراك الزمان او الاعمال الواقعة فيه فيكون هذا غسلا اخر يسقط الغسل الزماني او غير ذلك وكله تكلف اما الاول فلتصريحه عليه السلام باستحبابه قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلف واضح واما الثالث فلان الظاهر من الرواية انه الغسل المعهود والاقوى في النظر العمل على هذه الرواية وجعل تقديم الغسل للتهيؤ والدخول في الليل والصلوة مغتسلا فيكون لتوقير الليلة وما يقع فيه من الاعمال نظير الوضوء للتهيؤ او يكون رخصة حذرا عن فواته بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وعلى اي حال فالظ انه

لا يشرع في الاغسال الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وعن كري جوازهما في غير غسل الجمعة فان في كري كل غسل زماني
فهو ظرفه ولكان او فعل قبله الا غسل التوبة والمصلوب وفي التقديم لخائف الاعواز والقضاء اشكال فانه نظر ولعلهما ادرج فقد نبه عليه في غسل الاحرام
وفي روايتي ابن بكير وذكر المفيد رحمه الله قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة الرواية تقديم غسل الاحرام لخوف الاعواز نظر لانه لم يرخص فيها الا الغسل في المدينة
للاحرام من ذي الحليفة وهو على سنة امساك التقرب بناء على ما قيل ولا يكون ذلك تقديما بناء على ما سبق من اجزاء الغسل في اول النهار للفعل في اخره
كذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص يختص بمورده فلا يقاس عليه سيما مع ان الغسل لفعل الاحرام فلا يشبهه الاغسال الزمانية واما رواية
ابن بكير المتقدمة فالظاهر من التشبيه فيها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم واما ما حكاه عن المفيد
من قضاء غسل عرفة فلعله لقوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان غسل عرفة لا يرجع
على وجه الاداء مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق فرض اجتماع
الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت اعادتها اذا نقضها الحدث ولو كان اكبر لحصول الامتثال المسقط نعم لو ثبت ان المقصود منها ادراك جميع الوقت
طاهرا ابتنى استحباب الاعادة وعدمه على استظهار هذه الاغسال الحدث الان مذا الناس هل هي او المتقدمة في اغسال شهر رمضان
ثلث فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك وفي صحيحة ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع
عشرة وفي احدى وعشرين قال والغسل في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان لسبب الفعل فلا اشكال في عدم توقيته وعدم الضيق الا ان تقول
يكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في عدم مشروعية الاعادة بعد ناقضه الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل
انما الاشكال في المقدار المجوز من التقديم والحق الرجوع في ذلك الى العرف فقد قطع بعض المعاصرين بعدم الاجزاء بالفصل الطويل كاليومين
والثلث لظهور الادلة ككلام الاصحاب في عدمه بل مما يستفاد منها اتصال العرفي بين الغسل والفعل **اقول** فعل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة
ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا
المقدار غير مجد الا بعد فهم ما هو المقصود من الغسل وهل هو بعد حدوثه بالغسل يرتفع بمجرد الفصل الطويل لقوله ع او الحدث مطلقا او بالنوم
او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى بقاء الاثر المقصود بايقاع الغسل مثلا بتمامه الا ان الظاهر تخلل الفصل الطويل لقوله عليه السلام
في صحيحة جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر التحديد بذلك في اجزاء الغسل لا اكثر من
يوم وليلة بل المتجه كما صرح جماعة التحديد بيوم الغسل وليلته لقوله ع في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي قال غسل يومك ليومك وغسل
ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سأله رجل وانا حاضر فقال له اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى فقال يعيد الغسل يغتسل نهارا ليومه
ذلك وليلا لليلته وفي رواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا
كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليلته والجمع بين صحيحة جميل وبين ما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل
واما بحمل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل او ليلته فلو وقع في اثناء احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم او الليل ويلفق
اليوم منه ومن الاخر فيتم من الاخر او ينقضي بانقضائه وجوه فلو وقع في نصفهما ويحتمل مثلا فيتم من الليل مقدار الساعات الماضية من النهار وان لم
يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني وينقضي بانقضاء النهار على الثالث والاخير انجبار بانه مع التحديد بيوم وليلة والظا
من الروايات هو الثالث وربما يستظهر منها الاول وفيه نظر نعم ربما يقطع بجواز الفعل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير وفي موثقة سماعة
من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزأه غسله ونحوها رواية اسحق بن عمار الاتية لكنهما ستجيء وانه اسحق تدل على ان
جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في اخر الاخير ولا يقول القائل بالتحديد بيوم الغسل وليلته الا ان يستظهر من الرواية الغسل
قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل الحدث فالظاهر وجوب الاعادة معه اذا كان الحدث نوما لصحيحة ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم ع
عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه ذلك او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة نضر بن سويد عن ابي الحسن عن الرجل
يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يقدح اختصاصها بغسل الاحرام لما
من المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما يعارضها ما تقدم من صحيحة جميل من اجزاء غسل النهار لليلة والعكس بل وغير ما تقدم في تخلل
الفصل ودعوى موافقها في مقام عدم قدح الفصل بالزمان لا في مقام عدم قدح ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسنة لولا ان الغالب حصول النوم
في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه الى عدم الاعادة لكنه ضعيف اذ على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة فاللازم حمل المطلق
على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح عن العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل
وحملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل فريضة فلا ينافي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد ويمكن حمله على من قدم الغسل للاعواز بناء على القول به

نعم الاوجه الجمع بالحمل على الاستحباب لولا ظهور اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى السقام بل صحيحة عبد الرحمن من عدم نقض الغسل هذا تمام الكلام في
حدثية النوم وان كان الحدث غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكي فيه وفي المدارك عن التهذيب الاعادة وهو ظاهر
الموجز وشرحه ولعله للتعدي عن لزوم الاعادة بالنوم وفيه انه حسن لو علمنا ان قدح النوم من حيث الحدثية فيقال ان غيره اقوى في الحدثية فان حكمة كون
النوم حدثا كونه مظنة لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب قال
سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله ونحوها ما رواه في الحدائق
عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندي في نسخة الكافي قوله ع انه يجزيه ما لم يحدث ما يوجب وضوء
فان احدث فليعد غسله بالليل ولعل هذا اضبط ولذا نقله المحشي القزويني لتوجيه الرواية بجعل الباء في بالليل للسببية اي بسبب الليل في
كلام السائل بل جعله كذلك في كلام الامام ع وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم والليلة ويدفع بوجوب
تقييدها بما قبل **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا ازالة منهم احدى الطهارات الثلث
وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات فيها لوجوب ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع وقد تقدم ان المحققين ان الطهارة
قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في المكلف وهي الحالة الحاصلة عقيب احدى
تلك الثلث ويقابلها بهذا المعنى الحدث وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام يقابلها بهذا المعنى النجاسة فهي النظافة والخلو عن
النجاسة والنجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة فكل جسم خلى عن تلك القذارة في
نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا او استنفارا وظاهر هذا الكلام
ان النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب وليس كذلك قطعا لان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة منتزعة من
حكم الشارع بوجوب الاجتناب وليس كذلك قطعا لان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له للاستقذار والاستنفار وفيه ان المستفاد من الكتاب والسنة
ان النجاسة صفة متاصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير الاحكام الوضعية المنتزعة
منها كالشرطية والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى المراد منها ولتزيد نفرة الطباع عنها ليبعد عنها ولي
من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها الا ان تكون دعوى الشهيد قده فيما ذكره مستندة الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان
العلة فيه تخمير العقل لكنك خبير بانه لا ينافي كون التحريم مستندا الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله ع في صفة الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء
كيف كان فالمراد بالمصدر في قوله النجاسات عشرة الاعيان النجسة مبالغة في نجاسة عينها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني مستمر البول
والغائط عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها عاما نسبه اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفع
لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار ففي حسنة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفي موثقة
زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه والنبوي المحكي عن مرة بالاسناد لا باس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه ولا
على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقام بيان الضابط والمعيار كالقيد الماخوذ في الحدود الى غير ذلك مما في بعضها في بول الدواب والخشاف هذا
كله مضافا الى المستفيضة الواردة في البول والعذرة كما سيجيء بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يخدش في دلالة ايجاب الغسل
على النجاسة وفيه بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة اذ احتمال كونه لاجل وجوب
التجنب عن اجزاء غير الماكول مدفوع بالحلال دون وجوب الغسل حتى لو جف الثوب او مسح مسحا يزيل اثره ولم يبق منها اثر وقد قام الضرورة والاجماع
على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الاباحة الا شيئين الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او ملاصقا له مع ان في كثير من اخبار خصوص البول والعذرة ما يدل
على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالاسد او بالعارض كالموطوء
والجلال كما عن كره نفي الخلاف فيما يغير الماكول وعن ظاهر غيره والدلائل وصريح نهج الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال وشعر جماعة
بخصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة ما يؤكل
بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور وانما
الاشكال في عموم الحكم لغير الماكول من الطير ولنقتصر بغيرها فالمشهور على الاول بل ربما يدعى دخوله في اطلاق دعوى المعتبر وهي اجماع علماء الاسلام
على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وعن ظاهره بلا خلاف وعن كونه ظاهرا في غير رجيع الطير كما عن
كشف اللثام في غير عليه وعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم الاكل انسانا كان او طيرا او غيرهما
من الحيوانات وعن الحلي في موضع باب المبسوط انه اتفقنا على نجاسة ذرق غير الماكول من سائر الطيور وقد رويت رواية شاذة لا يعمل عليها ان

والبول والغائط

ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها وعن كره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط فالقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لم يعمل بها احد وعن ق دعوى ان بول ما لا يؤكل لحمه وخرؤه نجس بلا خلاف وعن العماني والجعفي وظ الفقيه القول بالطهارة ووافقهم الشيخ فط في غير الخفاش وتبعهم المتأخرين وعن المدارك وذخيرة والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس وكاشف اللثام والاسارد والفقيه وشرحها وشرح العقيدة للمجلسي ومعتقده والمفاتيح والحدائق موافقة الاولين للاصل واختصاص العذرة في الاخبار وضعا او انصرافا بفضلة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء كما في المعتبر ممنوعة كعموم صحيحة ابن سنان المتقدمة ولحوقها للطير او لشدة اصابة الثوب بناء على وجوده لكما يظهر من توحيد المفضل المروي عن الصادق ع ورواية ابي بصير الآتية مع ضعفه لا له ما عدا الصحيحة لمنع العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكلام فيه مسوقا لبيان ضابط الطهارة فقط فلم يبق الا الاجماع وهو غير محقق والمنقول منه في عبارتي المعتبر وهي لا تشمل الطير قطعا لان رجع الطير معفو في كلامهما بعيد ذلك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرنا واما ما عن شرح الالفية فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يدع الاجماع المصطلح غير بقاله انه لا ينقدح منه مخالفة معلوم النسب وفرق بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمن للاخبار بقول الامام او رضائه لتصير بمنزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة ولا يناقضه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لما عنه عن قول الامام ع او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة ويناقضه وجود المخالف ففيه الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق مضافا الى ان الظ من ذيل كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع ثم ونحوهما في الوهن عبارة كره ويكفي في وهنه تصريح المحقق في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى العمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في كره بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عن لف من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسئلة لا تخ عن شائبة الجزاف كمنع عموم صحيحة ابن سنان المتقدمة فهي عموم معتضد بالشهرة لكن بازائها عموم اخص منه معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحة كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله ومصححة علي بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس والنسبة بينهما وبين صحيحة ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان الثاني مما لا يخفى لان ظ الصحيحة بان يكون نفس الطيران عنوانا اخص من حرمة اللحم ولو سلم التعارض فترجيح احدهما بالشهرة محل نظر بل منع لان شهرة الفتوى لا يمكن ان يصير قرينة لترجيح احد العامين وارتكاب التخصيص في الاخر فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فيجب الرجوع الى الاصل ان لم يوجد هنا مؤيد لعلى نجاسة البول والخرء بقول مطلق ولا يجب الرجوع اليه ولا يتوهم ان مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دل على طهارة بول المأكول يصير كصحيحة ابن سنان معارضا مع رواية ابي بصير بالعموم من وجه لكن الاشكال في ثبوت هذا العام لما عرفت من قوة انصراف مطلقات البول والعذرة الى غير محل الكلام فالمسئلة لا تخ عن الاشكال الا ان العمل على المش لو تعقد عمار الاتية في خرء الخطاف لا باس به وهو مما يؤكل حيث علل الطهارة باكل اللحم لا بالطيران وضعفه انكان منجبرا بما عرفت واما بول الخشاف فالمتعين فيه مذهب المش بل عن لف دعوى الاجماع عليه ثم وراجع كلامه فالظ انه اراد اتفاق الخصم دون المعنى المصطلح ويدل عليه رواية داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل ثوبك ورواها في محكي ئر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث ان النبي لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها المروي عن امير المؤمنين ع لوهنها بالشهرة والاجماع المحكي وشهادة الشيخ بانها رواية شاذة يجوز ان يكون وردت للتقية وقد عرفت امكان تنزيل عبارة كره المتقدمة عليه فلعله اطلع على اختصاص كلام القائلين بطهارة بول خرء الطير مط بما عدا الخشاف واما خرئه فالظ عدم القائل بالفرق بينه وبين البول كما عن الناصريات وض ولك وذخيرة عدم الفرق بين الارواث والابوال واما بول الخطاف وخرئه فالاقوى طهارتهما بناء على حلية اكله وان كره كما هو المش فيهما بين المتأخرين بل نسب الى عامتهم ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه لما رواه في لف عن كتاب عمار عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره بناء على ارادة الحرمة من لفظ الكراهة ويكون المراد ان حرمة اكله من جهة الاستجارة لا بالذات فلا يوجب نجاسة الخرء فلا يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية من ادلة حلية الخطاف فتدل على ان كراهة اكله لا يوجب نجاسة الخرء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب وهو نادر ومستنده ناصر وعن السيد دعوى الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص وخرج بقيد ذي النفس ما لا نفس له فان المش شهرة محققة عدم نجاسة بوله وخرئه بل لم يعثر على قائل بالنجاسة ولا حاك لهذا القول الا عن الحدائق نفي التعيين صريحا الا ان المحقق قد تردد فيه اولا وافتى ثانيا بالطهارة ولعل منشأ التردد عدم مخصص صريح للعمومات المتقدمة وما ذكره وجها للطهارة من ان ميتته ودمه ولعابه طاهر فتشبه فضلاته عصارة النبات ضعيف كدعوى عدم شمول العمومات

المراد انصراف الاطلاقات اليه فالعمدة الاجماع لو ثبت واضعف من هذا كله الحكم بنجاسة ذرق الدجاجة مع ما عرفت من العمومات المعتضدة بالشهرة وعدم الخلاف الا عن الشيخ والمفيد وقد رجع الاول في كتاب الخلاف وخرج بغير المأكول ما احل اكله فان بوله وخرؤه طاهران بالاتفاق كما في المعتبر وكره نعم وقع الخلاف فيما يكره اكله اعني الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر من بعضهم منهم الاسكافي والشيخ في بعض النجاسة وتبعهما جماعة من متأخري المتأخرين كالاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك وغيرهم لمضمرة سماعة قال سئلته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسة بول البغل بالاجماع المركب بالاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابان قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا باس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه ورواية علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا باس وما ورد في ان الماء الذي يبول فيه الدواب لا تغيرها فلا يجوز التوضي به بل في رواية ابي بصير قال سئلته عن كر من ماء مررت به وانا في سفر قد بال فيه حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب بناء على حملها على صورة التغير او حمل الكر على ما يقرب منه ويصل اليه تقريبا الا تحقيقا ورواية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل ويجمعها يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بول كلما يؤكل بحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل جعل ما يؤكل لحمه في قبال الدواب الثلثة في موثقة عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة وفاقا للمش بل ربما يدعي عموم اطلاق اجماعي المعتبر وهي للمحقق فيه وفيه نظر يظهر ان نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصارفة لما عدا الاول من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب كرواية ابي الاغر النخاس اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاصبح فارى اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور وكنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرناه فقال ليس عليكم باس ولان الصلوة في جلودها صحيحة باتفاق من لم يحرم اكلها فكذا في بولها وروثها للموثقة لزرارة في باب لباس المصلي المعتبرة للحيوانات الى محرم الاكل وغيره والمصرحة بجواز الصلوة في بول القسم الثاني وروثه وكل شيء منه هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على طهارة ارواثها بناء على نفي القول بالفرق كما عن المنتهى وذخيرة وكشف اللثام وغيرها ولو فرض تساقط ما ذكرنا من اخبار الطرفين بالمعارضة فيجب الرجوع الى عموم طهارة ما يخرج مما يؤكل لحمه الشامل للمكروه وما ذكرناه من رواية زرارة شاهدا على ان المراد بما يؤكل ما جعل للاكل فقيه مع عدم جريانه في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي كما لا يخفى ومع قوة احتمال ان يكون وجها لكراهتها يخرج من هذه الدواب كما يشعر به لفظ فكرهه معارض برواية عمار المتقدمة في الخطاف حيث يظهر منها ان مجرد عدم حل الاكل كاف في طهارة ما يخرج منه وان كان مما لم يخلق للاكل كما هو الحال في الخطاف ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الموثقة الاولى وان لم يقبل الحمل على الاستحباب لا يبعد ايضا حملها على الاستحباب بان يقال ان المراد استحباب المعاملة معها كابوال الانسان في الاحتراز لا انها كابوال الانسان عند الشارع ومما يؤيد الاستحباب ما ورد من التفصيل بين ابوالها وارواثها مما يشعر بكون الحكم استحبابيا الا الرواية مثل رواية عبد الاعلى بن اعين قال سئلت الصادق ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك منها قلت فارواثها قال فهي اكثر من ذلك وفي رواية ابي مريم اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك فان الظ عند المتامل ان قوله فهي اكثر علة لرفع تأكد الاستحباب الا لرفع الايجاب بعنوان الارواث اكثر من ان يلتزم الانسان بالاجتناب عنها لا من ان يلزم الشارع به كما توهم احيانا وكيفكان فالقول انه لا ينبغي الاشكال في طهارة الارواث للاخبار المعتبرة من الروايات واما الابوال فالاقوى كونها كذلك الا ان الاحتياط لا ينبغي ان يترك **والثالث المني من كل حيوان ذي نفس سائلة** بالاجماع المحقق والمستفيض وهو المعتمد في اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى مني الانسان ولعل بعض اطلاقات معاقد الاجماع للقطع بارادة المطلق منها مع ان المحكي عن كره وكشف اللثام التصريح بالعموم ولولا الاجماع لاشكل تعميم الحكم لمطلق غير المأكول فضلا عن مطلق الحيوان وان كان مأكول اللحم بما مع عموم قوله ع في موثقة عمار وكل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وقوله ع في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي وكل شيء منه مما احل اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء منه جائز ومما ذكرنا تعلم الوجه في الحكم بطهارة المني من غير ذي النفس لفقد عموم في الادلة اللفظية وعدم ثبوت الاجماع الا في مني ذي النفس بل الظ عدم الخلاف في طهارة غيره وان اشعر بعض العبائر ككتاب فهي بوجود الخلاف فيه نعم ربما يقوى التردد فيه قوة التردد فيما تقدم في بول غير ذي النفس وخرئه من جهة عدم مخصص صريح للعمومات بناء على ان المني اشد من البول كما في الرواية فكل حيوان نجس البول نجس المني وكل ما المني نجس المني ليس بنجس البول الا ان المسهل للخطب هو عدم العثور على الخلاف في المسئلتين من الاصحاب الا ظ الاردبيلي ان مسئلة المني مظنة الاجماع وكذا ظ الرياض والاحوط الاجتناب [illegible] في المقام تردد المحقق في فع والمعتبر والمص في هي واندرج كالمحقق الطهارة [illegible] ثم المعروف

من مذهب الاصحاب طهارة سائر الرطوبات الخارجة من الفرجين عدا البول والغائط والمني والدم حتى المذي وهو كما عن المعتبر ما يخرج عقيب الملاعبة والملا
ومن هو ماء لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الاخبار المستفيضة وفي بعضها انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب انما هو
بمنزلة النخامة والمخاط الا ان في رواية ابن ابي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه مع معارضتها
بالاخبار الكثيرة معارضة برواية الاخرى انه لا باس به قال فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء والامر بالنضح وارد في غيرها ايضا وكيف كان فقول الاسكافي
بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما صرح به في لك حيث قال ان اجماع الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في فهرسته
من ان اصحابنا تركوا قوله لانه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظ من تفصيل ابن الجنيد ان المذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهر ما تقدم عن المعتبر و
هو خروجه عقيب الشهوة وهو الظ من مرسلة ابن رباط قال واما المذي فهو الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والودي من الادواء ولا شيء فيه ولا
سهل لعدم طهارته مطلقا ونحوه الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء ابيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة** من الحيوان ذي النفس السائلة
انسانا كان او غيره اما الادمي فقد يدل على نجاسته مضافا الى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر وهي كما عن ق وغيره صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب
ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان
غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله
فرجه مما كتبه الى الحميري انه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوته وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه قال يؤخر بعضهم و
يتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روي عن العالم ع ان من
مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا
يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده وبوجه الدلالة ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من
الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان المغسل يغسل يديه اولا ثم يكفن الميت ثم وظاهر الروايتين وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة منه
من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوستها للاصل السليم عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد المتلاقيين عدا ما يخيله في المدارك من اطلاق
ما بين الروايتين اللتين عرفتهما ونحوهما في اكتساب الثوب الرطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما كما لا شك فهو مقيد بما هو مركوز
في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير فظهر ضعف ما عن هي من وجوب غسل ما لاقاه يابسا مضافا الى عموم قوله ع كل يابس ذكي بل عن الحلي
عدم السراية مع الرطوبة ايضا وقال فيما حكي عنه لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات قال ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان يجنب
النجاسات العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى
طاهر بغير خلاف ومن جملتها الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان ما لاقى الميت نجسا لما كان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى واجاب المحقق عن الاول بمنع
جواز دخول من مس ميتا المسجد كما يمنع على حسبه بنجاسته ومن الثاني بالتزام نجاسة الماء اذا لم يغتسل به قبل الاغتسال **اقول** ويرد الحلي مضافا الى
الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسته عينية كغيره من
الميتات بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لانه مائع لاقى الميت الا ان يوق ان ظ كلامه هنا الاختصاص
بالادمي ان الامر بغسل الملاقي ما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلا عن ملاحظة الاخبار الكثيرة المكنية عن النجاسة بوجوب غسل الملاقي مع انه
لو لم يحكم بنجاسة الملاقي بنجاسة حقيقية لزم جواز استصحابه في الصلوة وجواز التطهر لو كان ماء وح فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء
الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب منعا وغسلا غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل كما في المعتبر فاطل وما ابعد ما بين هذا القول
وما عن المص من نجاسة الميت نجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان وفوائد القواعد بل عن كره ونيه الاحكام انه ظ الاصحاب وعن
كشف الالتباس انه المش ثم ان المحكي عن جماعة نسبة القول بالنجاسة الحكمية الى السيد مع ان عبارته المحكية في شرح الرسالة ان الميت من الناس نجس العين
ومطهره الغسل انتهى ولو كان منشأ هذه النسبة هو حكمه بعدم وجوب غسل المس ففيه ما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاسته بما بعد البرد كما هو
ظ اول المحققين وصريح ثانيهما والشهيد وحكي عن ابن سعيد المص في يه وكاشف الالتباس والمسالك والذخيرة ام يعم مجرد الموت كما هو ظ المص
في ه عد ومحكي كره والشهيد الثاني وكاشف اللثام وصاحب الرياض وحكي عن ظ ل والكفاية بل نسبه في الرياض الى ظ الاصحاب وفي قريب منه في
مفتاح الكرامة وفيه نظر لان الاصحاب ليس في كلامهم ما يظهر منه الاطلاق عدا اطلاق فتاويهم او معاقد اجماعهم اما الفتاوى فقد عرفت مخالفة كما
عرفت واما معاقد الاجماع فلا ينفع اطلاقها بعد ذهاب مدعيها الى العكس فان منهم المحقق والمص والشهيد وقد عرفت ان ظاهرهما كالمحكي عن نه
المص التفصيل نعم يمكن التمسك باطلاق د وابن الحلبي والاحتجاج المتقدمين واطلاق الرضوي المتقدم وما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله
يعني بعد البرد ولا يصلح لتقييد الاطلاق ولا يوهن فيه ما في كره من عدم الجزم بالموت مع الحرارة ولا امارته بما قال من انه لم ينقطع عنه تعلق الروح

بالكلية

بالكلية لغية الاول بان المفروض تحقق موته لغة وعرفا ولذا لم يقل احد كما في الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت لا
انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فنجاسته بجنسه باجماع علمائنا على الظ المصرح به في محكي كثير من العبائر كظاهر الطبريات وصريح
الغنية والمعتبر وهي وكره وكنز وكشف الالتباس وض وكشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى الا ان تكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي النبوي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع
قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كلما ليس له دم فلا باس وصحيحة ابن مسكان كل شيء يقع
في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس وظاهرهما سيما الثانية تنويع الميتة على قسمين مختلفين في الحكم لا مجرد بيان ضابطة
كلية في طرف المنطوق فقط نظير قوله كل مسكر حرام فهما مسوقان سياق قوله ع في موثقة غياث لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة هذا مضافا
الى الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية القماط عن الرجل يمر بالماء النقيع فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله
عليه السلم اذا كان الماء قد تغير ريحه وطعمه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير بالجيفة وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن العقرب يخرج من الماء ميتة قال استق منها عشر دلاء قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان
كان جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها دلت على وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى غير ذلك
مما نقف عليها في مسئلة البئر ومثل ما ورد من طهارة عشرة اشياء من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء ومثل ما ورد من المستفيضة
في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير ذلك وظ هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان المائي بل عن كره ان ميتة ذي النفس من
المائي نجسة عندنا فما يحكى عن الشيخ من الحكم بطهارتها ضعيف واضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسئلة وحكاية الطهارة عن الصدوق ونظره
الى ذكره رواية ظاهرة في الخلاف وضمانه في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه واستعلم ان التتبع في روايات الفقيه يشهد برجوعه عما
التزمه في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض دعوى عدم الشك في ذلك مع امكان حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له فقد جرت
عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع انه لا باس ان يتوضا بالماء اذا كان في زق من جلد الميتة لكنه لو لم يأول كان الرواية
شاذا جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل بخصوص ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة
جلد الميتة بالدبغ لظ بعض الاخبار المصروفة عن ظاهرها او مرادا منه الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب
معللا بان عدم جواز الاستمتاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان حكم الميتة اجزائها
سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات الاتية فهو واضح اذ دعوى لفظ الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها
فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد صاحب المدارك لولا الاجماع وتوهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب
المنفصلة بنفس دليل نجاسة الكلب واما الاجزاء المبانة من الحي فالظ ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم
وفي شرح المفاتيح انه اتفاق الفقهاء وان الظ كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سواء كان من الادمي ام من غيره وفي المدارك انه مقطوع به بين
الاصحاب وعن خيرة ان المسئلة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم يقل بها لضعف الادلة وتبع في ذلك صاحب المدارك وعن كره ان كل ما ابين من الحي
مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من ادمي فهو نجس عندنا خلافا للشافعي انتهى ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت
الحبالة فهو ميت وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحيوة انها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح
بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظ الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي الادمي
مرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل لشمولها للمبانة من الحي والميت فلا
يبعد دعوى اختصاصها بالمبانة من الحي كما اعترف به بعض ومن العجب بعد ذلك تامل صاحب المدارك والذخيرة بعد الاغماض عن الاخبار المذكورة والاستناد
في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا تبعا ولا فرق في اطلاق ذكر
بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوعة الا ان ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه
جزء من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان واما حمل الشارع الاجزاء المبانة من الحي منزلة الميتة فلا
دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة موت الثالول او بعض الجرح او بعضها متصلا بالبدن نعم مع انه نقل الاجماع
على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفى الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام التحرز
بقطعها فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكثيرة التي يعرض لها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا
بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظ من الرواية بحكم التبادر واختصاص الحكم بما يعد جزء من ميتة الانسان فما يعد عرفا كالخارج

الاجنبي

الاجنبي مثل الفضل ... حكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد الانفصال تمسكا باصالة طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول
ونحوه فمقتضى الرواية الحكم بنجاستها ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة عن الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي
وبين التشكيك المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمص في هي على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه وانه اعترف بعموم
ادلة النجاسة وقيام المقتضي لها لولا دليل الحرج وقد يستدل له بما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجرح
هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل
الدم فلا يفعله لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول او نتف اللحم لا يستلزم حمله اما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة
تقييد الامام ع لصحته عدم لزوم حمل الجزء او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سبق الاسؤلة
التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف بعد تسليم اشتراط عدم ... وتسليم ان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام ع في مقام
الترخيص الفعلي من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك القطع عن احدهما
فالاستدلال بها حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع عدم وجدان قائل بالنجاسة عدا ما عن كشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف كما ان
... بين المتاخرين المصرح به في هي وعن القواعد والمعالم وشرحي الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول ونحوهما والمسألة اشكال
والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غيرها يعد من قبيل القشور شيئا زائدا على البدن اجنبيا عنها كقشور الرجل والشفة والجرح واللحم الزائد في الجرح
ونحو ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف في طهارة المسك ففي هي وعن كرة الاجماع عليه ويدل عليه سيرة المسلمين في استعمالها بل ادعى ان النبي ص كان يحبه
والظ ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه لا لا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان المسك اقسام اربعة احدها المسك التركي
وهو دم يقذف من الظبي بطريق الحيض او البواسير على الاحجار التي في المسكن ولونه اخضر ثم ذبح الظبي المجهول مع دونه ... ولونه اشقر وهذان مما
لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بسبب يحصل من تقو موضع الفارة وتغيير اطراف السرة حتى يجتمع الدم ويجمد ولونه اسود وهو
طاهر مع تذكية الظبي نجس لا معها الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له
وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه من هذا العموم اما الخروج موضوعا بدعوى استحالة الدم
او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان مخالطا من الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي
كرة وكرى والروض اطلاق القول بطهارتها وفي هي كما عن كشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذت من المذكى وصرح في هي انها ان اخذت
من ميتة فالاقرب نجاستها والمحتمل من اطلاق كلامه في المسك تقييده في ان طهارة المسك لا ينافي نجاسة فارته كما صرح به في هي حيث قال
على ما حكي المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته الماخوذة من الميتة كالانفحة ولم يحكم بنجاسة الظرف للحرج وقيل الحرج يندفع بالاخذ من المسلم ثم
لو ادعى اتحاد الدم قبل زمان الحكم بنجاسة الفارة تعارض اصالة عدم الملاقات حين الرطوبة مع اصالة بقاء الجفاف حين الملاقات لكن الاتحاد
عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة الماخوذة من الميتة لا يخ عن قوة والرواية الواردة بجواز استصحابه في الصلوة
مع عدم دلالتها على الطهارة الواضحة بل يكفي الحكم بطهارتها ما اخذت من مسلم معارضة برواية اخرى على الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا
ان يقال ان كون تلك الجلدة جزءا تحله الحيوة من الظبي غير معلوم ولهذا لا يحكم بنجاسة المنفصل فاحتمله شيء كالبيض للدجاج ومجرد كونه محلا لا يستلزم كونه
محلا للروح فيترجح الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق بان انفصالها من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزء
البدن بخلاف اخذها من ميتة فانه جزء مقطوع منه وسيأتي حكم ما لا تحله الحيوة قوله ع في حسنة الحلبي لا باس وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة
فهو ذكي يمنع لكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يبق في انفصالها الى قوة دافعة ... فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق
المذكور مبني على الغالب وبهذا يندفع ما اورده كاشف اللثام على المص من ان الفرق بين انفصالها عن حي واخذها منه بعد الموت من غير
تذكية غريب لا نعرف له وجها ولعله لما ذكرنا في توجيه كلام المص اولى بما قيل من ان النصوص والاخبار منصرفة الى الماخوذة من الحي وكيف كان فينبغي
الطلب لها فيها بايدي المسلمين واسواقهم والاقلاد ... على الخروج عن عموم نجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر
والعظم فان الظ عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاولى بما
اذا اخذت جزا لا قلعا وهو ضعيف مدفوع بالاصل وعموم ... على جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المص على الخمسة من باب المثال لكلية المستثنى
فيلحق بها القرن والسن والريش والحافر واستناد ذلك في غير الحمل الى الكلية المذكورة مع التصريح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة
ان الصوف ليس له روح وفي رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله ع وفيها قلت له ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم ... صوفها
... في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي ... لطهارة الانفحة من الميتة بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم

والمقصود

والمقصود انه لا يعد من اعضاء الميت التي تحلها الحيوة المشتملة على العروق والدم او العظم لان ما تحله الحيوة يعني الحس لا يخلو عن شيء من الثلثة ويمكن ان
يراد انها ليست بعضا للحيوان لعدم سراية دم او عروق فيه ولا عظم فيه ليكون من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا قال ره بعد ذلك
انها بمنزلة بيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون طاهرا وفي حسنة حريز انه قال الصادق ع
لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان
يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يصل الميتة
كما لو اخذ جزا وهو ضعيف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة
العرضية الحاصلة بالملاقات الذي لا يكون بالجز واضعف من هذا ما عن الشيخ في نه من عدم طهارة ما يوخذ قلعا منها حكى عن بعض انه نقل عنه تعليل
ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى الحد المذكور ذات بعد تجاوزها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار
المتقدمة ويبان هذا المعنى لا يرده الاخبار الدالة على طهارة ما لا تحله الحيوة من حيث عدم الروح فيها لانها لا تنافي نجاستها باتصال الجزء من
الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ فلم يهم والاقوى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزءا من اللحم بل هو شيء
لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نجد
في اصل الشعر المقلوع الا جزءا لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن
بعدمه ثم استغرب المصنف ره في هي نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة ومما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة ونحوه المحكي عن نهايته وعن العلامة لم لا نرى
له وجها ولا نعرف له موافقا وعلى اي تقدير فالظ اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى في طهارة البيض وان
اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية غياث بن ابراهيم التي هي مستند
الحكم عن الصادق ع قال اذا اكتست الجلد الغليظ فلا باس بها والظ ان مراد الجميع احد وهو الجلد الذي لا جلد فوقه والظ انه يعتبر غلظته لا صلابته
ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس او بتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتثليث
كما عن المغرب وعن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا والغنية وكشف اللثام وشرح الارشاد والمفاتيح الاجماع
عليه وفي المدارك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن
الجوهري حاكيا عن ابي زيد انها كرش الحمل والجدي ما لم يأكل فاذا اكل فهي كرش وعن القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر فيعصر
في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهو كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وعن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور وعن الفيومي
انه حكى عن بعض انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع
فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا والتفسير الاول محكي عن السرائر والمنتهى ... وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر
من الذكرى حيث جعل الاولى غسل ظاهرها لملاقات الميتة والثاني ظ المص ره في غد كما عن كشف الالتباس وحكى عن كاشف اللثام ان تفسيره باللبن هو
المعروف ويؤيده قوله ع في الرواية المتقدمة انها اي الانفحة تخرج من بين فرث ودم فيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان اصل الانفحة حيث كانت في بطن المرضع لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ابن عباس ان العلف
المستقر في جوف الحيوان يصير علاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل ويؤيده ايضا في بعض
الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظ ان الجبن انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة اشبه اللبن والظ ان الكرش محلها
وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر منها قبل ذلك لما عن الصحاح والجمهرة
فتشخص الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان ظ كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل
الرعي وهو محل اللبن الذي يشربه يسمى انفحة وبعد الرعي لا ... عليه ... في ذلك من جهة ان لا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد
الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارته اما لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا الا ان الحكم بطهارته مع كونه
مائعا يستلزم الحكم بعدم تاثيرها بملاقات الميتة وان كانت هي الكرش فلا اشكال ايضا في طهارة ذاته وان كان مما تحله الحيوة كما في صريح ... وجوب
ظاهرها الملاقات فانها للميتة كالصوف المقلوع وجيه فوق واعلم ان ظاهر الروايات تخصيص الانفحة بما كان من ماكول اللحم ولذا قيده صاحب المعالم فيما
كان من غيره الا انما ورد من التعليل في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة ربما يفيد العموم
واما اللبن فالاقوى ايضا طهارته وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيد في س والذكرى وجماعة
من المتاخرين منهم صاحب ... والكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المشهور بين

الاصحاب

الاصحاب كما في اللمعة وعن البيان كما عن الحمهر لكن انه مذهب اكثر المتقدمين وجمع من متاخري المتاخرين وعن شرح بذرة الفائل بحلا منه وعن قد العنبة الاجماع عليه ويدل عليه صحيح زرارة للروي عن الفقيه والتهذيب قال سئلته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض تخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام وابي يسئله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة قال كل هذا ذكي ونحوها مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابن ابي عمير المرفوع منه الى الصادق ع وربما استدل بحسنة حريز المتقدمة ومن نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في اللمعة الشيخ والصيمري والمحقق الكركي في مع صد المنية ونحوها الله المنية وعن اطعمة غاية المرام انه مذهب المتاخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه من المحصلين وان اعترضه كاشف الرموز بان الشيخين مخالفان والمرتضى واتباعهم لم يتعرضوا للمسئلة فلا اعرف من بقي معه من المحصلين ولهم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب بن وهب عليهم السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام محضا والرواية وان كانت ضعيفة السند ممن هو اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان روايات الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان نعتمد بفتوى الاصحاب كما في الانفحة اولشهرة وعظمته توجب شذوذ المخالف فما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن الماكول لانه المنصوص من الحكم المخالف للازم كلام المص لحي وغيره من تقييد البيضة بما كان من الماكول بيد هذا التقييد هنا بطريق اولى وكذا الازم صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير الماكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كانت رواية الحسين بن زرارة المتقدمة مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظاهر كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان حال امر انكانا ظاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في كرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظاهر حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله مالو تلجه الروح فهو كما في الاحشاء ويؤيده ما ذكرنا قوله ع زكوة الجنين زكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم يلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته بل خصوص الرواية جامعة للثاني وكيف كان فالرواية نص بحجية في عكد زكوة الجنين من الميتة فهي منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي مما عليه من بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما نجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايضا بل قد يخل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب انما نجس بالموت مضافا الى نجاسته العينية بناء على ان النجاسة العينية لنجس العين كالمتنجس لا يتنجس بما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاستها الاولية فافهم و الخامس من النجاسات الدم المسفوح من الحيوان ذي النفس السائلة باجماع علمائنا كما في المعتبر وهي مع استثناء ابن الجنيد الاول في نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل في محكي عن الغنية وظ كرى وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه قبل الاجماع الكتاب الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ارجاع الضمير الى ما تكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففي النبوي يغسل الثوب من المني والدم والبول وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضا بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا توضا الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان ونحو ذلك وربما استدل في المقام باطلاقات اجوبة سؤالات السائلين ولعل مرادهم عن نظير ما ورد جوابا عن السؤال عن حكم كل ما اذا وجد بعد الصلوة او وقع في ماء قليل او بئر او كر وغير ذلك من اشباه ذلك ثم ان كلام المص هنا وفي جملة وان اختص كمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم من غيره اسند الاول المص في كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدل مع صد وكاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص في لحي و لقد عرفت ايهام هذه العبارة ذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر و كرة واستظهره جماعة كاصحاب المدارك والبحار وشي وشارح يخ وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة والظاهر مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة فليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما و مما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن جيرة والبحار وكشف اللثام وغيرهما وعن لف ان المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك نظ الاية المتقدمة واما المتخلف في ذبيحة غير الماكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن ضيرة والبحار و شرح شي ومرج يخ ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وظ المحكي عن المعالم ايضا حيث انه بعد ان ذكر عن بعض متاخري الاصحاب التردد في المسئلة قال ومنشا التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة

الدم مدعين الاتفاق عليه ومن ظ قوله تع او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة الماكول انتهى ثم اخذ في رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير الماكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية وقطعا انتهى وظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ملاحظة حكمه في مسئلة العلقة تمسك بعموم ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص وعفو المتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح ظاهر قال ولا فرق في المذبوح بين الماكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالماكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة اطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر فالاولى النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة كدم الطحال طاهر ام لا ظ الاتفاقات المتقدمة طهارته وظ استدلالهم بالاية بالاحد شمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو الا ان الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسة ما ذكرنا من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر حلال اذا كان جزء من ماكول انتهى وعن الظان الظرف في كلامهما قيد للحلية لا لها وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير الماكول حيث قال والدم في الماكول لعبد قذف مما يقذف فطهر قد احل في الدماء والا التطهير فيما حرم من المذكى وعليه المعظم اذ يحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من المذكى الماكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم وقد يؤيد ما ذكرنا من عموم نجاسة الدم نجاسة العلقة واستدل عليه في محكي ف او لا باجماع الفرقة على نجاسته وثانيا بما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها وفي محكي المعتبر ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال لانه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسا انتهى وهو المحكي عن ط والسرائر والجامع والمص في كرة والقواعد والمحقق الثاني في مزجعه عن القاضي في المهذب ان الذي يقتضيه المذهب لا اشكال في ذلك لما ذكروه من انه دم ذي نفس مضافا الى الاجماع قد واما العلقة التي توجد في البيضة فلحقها المحقق في المعتبر والمص في كرة وعكد ابن سعيد في الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان لا يستلزم كونه جزء منه والمتبادر مما قد الاجماع هو ما كان جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهي الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لا مناص عن القول بنجاسته لا ان انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزء بالفعل من حيوان ليس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما لعلة وجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعل صاحب المعالم وان كان المعتمد في ذلك اطلاق الاجماعات المنقولة فالمسئلة في غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان منه فلا يشمل يكون دما جزء من حيوان لا ما صار كذلك بعلة وجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فينكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان لما قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له والمسئلة لا تصفو عن الاشكال ولذا ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب الحدائق وكاشف اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي تستحيل اليها النطفة بعد الشهيد في كرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة المضغة قال وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما نعم تردد هو في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت ثبوته كفاية بعض الاخبار واطلاقات الاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة الماكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال في طهارته ولا خلاف الا عن السيد والشيخ وابن حمزة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيد وغيرهم الاجماع عليه كفى بها حجة مضافا الى رواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك له نعم عن ظ الجمل وشرح وسيلة ما يوهم خلاف ذلك ولا عبرة بالوهم ولا بالموهوم بقي الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق اية لموسى بن عمران عم والمكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان والظ عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح من ذلك ما يعصر من الاشجار شبيها للدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام وضعفه الادراكات كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البرغوث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن يه وكرى وشرح الموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطاء والحدائق بل في الاخير انه لا خلاف في ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها في مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به في شرح المفاتيح تشبيه وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله ولا اعرف له وجها عدا الموثقة الابية وما يتوهم لهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك بتوهم ان عموما النجاسة كما انها تشمل كل قسم من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك تشمل الدم المشتبه وفيه ما لا يخفى فان شمول العمومات لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد لوجب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كذلك الفرد المشتبه

المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه عن الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا
تاخيرها بان فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فلبس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب
قرينة على ارادة خصوص العدول لو خروج الفساق فشك في عدالة احدهم فلبس في العام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يغني من الرجوع الى الاصول الا بلزوم
من كونه مستفاد لغة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقته لمن كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن
الفرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي
يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول والخروج على الثاني
ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من الطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه فهكذا الكلام
في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة فالاصل عدم كون المشكوك
منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض
لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب له ملاقاته لغير ما
لا نفس له والاصل عدمه واشد من الدعوى المذكورة دعوى ان الظ ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له وحصته خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه
على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد بعض
القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك منه جزء او اما وتوضيحه في الاصول وقد يستدل على اصالة
النجاسة بالطلاق وقوله ع في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب وهو يدل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما لو علم
كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رات الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد
سوقهما في مقام بيان تفصيل الحكم بعدم رؤية الدم المفروض عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها طاهرة في الدماء النجسة لمكان
كون السؤال عن سؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وتنافيان الرواية معارضة بما تليها المزيد عليها في الاستبصار والمروي
في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضا منه
اشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى العموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل ولو اشتبه الدم
المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلى فيه لاصالة عدم نجاسته بدم الحيض ولو تبين ولكن للكلام فيه تفي كبير
فنقول الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاة دم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع دم
غير الحيض او عدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو
عنها محصورة وغيرها غير محصورة فيلحق المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء
الاخر حكما شرعيا باعتبار عنواناتها الخاصة الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات
المحصورة فانما يترتب الحكم عليها باعتبار عنواناتها فاذا شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام
العنوانات الخاصة فتم فافهم والسادس والسابع **الكلب والخنزير** فانهما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك
قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله تعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان
نجاسته ليست لاجل عدم وقوع التذكية عليه واما السنة فهي مستفيضة او متواترة ففي رواية البقباق انه رجس نجس لا تتوضا بفضله واصبب ذلك
الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق ع انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضا قال لا قال اليس هو
سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن لحم الكلب فقال هو مسخ فقلت اهو حرام قال هو نجس اعيدها
عليه ثلث مرات في كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع
به قال يغسل سبع مرات وفي رواية سليمان الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا
فرق في الطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق ان من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان
رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود بالطلاق الاخبار و
خصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة
الكلب ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى
طهارة شعرهما بل وسائر ما لا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع قال لعدم اعتداده بخلاف احد ان يقول ان الشعر

في الكلب والخنزير من

والصوف

والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى
وما ذكر من الاجماع موهون بتفرده به وان سبقه اليه جده الناصر على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكر من الدليل واضح الضعف ولو بدلالة الادلة
على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وفهم استناد النجاسة فيها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة ليس من جملته منها وينبغي من القول في تضعيف
نعم العنوانين للبري منهما كما عن الحلي واستقربه بعض لصدق الاسم وهو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيد
الطهارة بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سال ابا عبد الله ع رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال
ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال
الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما في الاسم فلا اشكال في نجاسته وكذا لو
باينهما كما في كري وعن المحقق الثاني واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه وهو مشكل كما عن جمع ولو لم يكن الاشكال في تبعيته
ايضا من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزءا منهما في زمان لا يسوغ استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده من احدهما
بتبعية الام الان بل يمكن تحقق الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا اخر نجس لما تقدم في الميتة
فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل الى الجنين التي يلج فيه الروح فان ولوج الروح
لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك ولذا يحتاج في نجاسة الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله
الحيوة الان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك باطلاقات طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم
الان ويدعى انصرافهما الى غير ذلك ولعله انصراف ابتدائي لا يقدح مع ان الاصل كاف ولعله لذا كان ظ الاصحاب كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر
منهما وح فينبغي ذلك ايضا في المتولد من نجسين لو باينهما خصوصا لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا اختار كاشف اللثام طهارة المتولد من كلبين او خنزيرين
اذا كان هو مثلا او حيوانا غير معروف الا ان يدعى القطع بعدم خروجه عن احدهما وان المباينة لهما صورية وح فلا يقدح عدم صدق الاسم
لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقائق المسميات الا ان للتسمية بمجردها دخلا في الحكم او توقفه وان كانت حقيقة ثالثة الا ان
النجاسة انما جاء من تنقيح المناط اذ لا يفرقون اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير
كما سيجيء في ولد الكافر من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاستها عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان
احدهما فافهم وتامل جيدا وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر منهما ابويه محللا فالمحكي النص في الذي الحريم الجدي الرضيع
من لبن خنزير حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم التي استيقن فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم ينقل تحريمه باصل الحكم
في الكلب لانه لا ينافي ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة الغنم المتكون نطفته من جدي رضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفته من الكلب او سكن
في رحم الكلب بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان ام انثى ولذا احتمل كاشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما
يتفرع عن الحرام يعني الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشيخ على في حاشية الشرايع من اصالة الحرمة اللحم عند الشك فانا لم نجد لهذا الاصل
مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة الحرمة اللحم الثابتة حال الحيوة او ما ذكره شارح الروضة وحكى
انه عن بعض محشيها ونقله عن تمهيد القواعد ومحصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصور حكم بحرمته وفي الكل نظر
اما في الاول فلان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم
التذكية فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما الثالث فلا يظهر له وجه عدا ان كثرة المحرمات وقلتها على
المحلل يمنع عن التمسك باصالة الحل فالحلية توقيفية ولذا كان بناؤهم على السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وبالسنة في الثانية بانه ليس الحرام الا ما حرم الله وفي تمسك الامام من باب التعليم
بقوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشياء مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على
الظ المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال
اصحاب الائمة عن المحللات فلعله لعدم جواز العمل بالاصول قبل التفحص كما لا يخفى والثامن **في الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي
عن التبيان والشيخ والحلي والمحقق والمص والشهيدين ره وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تعالى انما المشركون نجس بناء على شمول المشرك
للذمي لشيوع الملازمة عليه كما صرح به شارح الروضة مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل كافر من عابد وثن ويهودي
ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم ويؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
الى ان قال تعالى سبحانه عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالهية يزدان والنور والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل او انما

صنفه مرادفة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزابادي والتوكي والازهري والهروي بكون افراد الخبر مع كونه وصفا على تاويل انهم نوع او صنف نجس والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظ من المشركين خصوص المعهودين من عبدة الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك فرض الا من جهة تعلق الحكم على الوصف ومن جهة دعوى عدم القول بالفصل فالاولى التمسك بعد الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج او حسنته عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايوكل او يشرب قال لا ورواية ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الى غير ذلك من الاخبار وازائها اخبار اخر اظهر دلالة على الطهارة منها رواية اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تاكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابرهيم قال كنت نصرانيا واسلمت فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال لي يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا باس وفي رواية الاخرى بعد قوله لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب ورواية ابرهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى واوضح منها من جهة التقرير صحيحة ابن سنان الى ابي عبد الله ع اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده على فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة ابن جنيد لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة عن ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها وصحيحة ابن ابي محمود عن مولانا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا باس وصحيحة العيص عن ابي عبد الله ع في مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك وسئلته عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا باس وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي قال نعم قلت من ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل رواية الاخيرة التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة فابلة لحملها وقرينة على حمل الاخبار الاول على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لمواظبتهم على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التخير للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه الرشد لا لان في استفتائهم مدارا كما قيل شاذ وهو وهن ضعيف وقريب احتمال العدول وهنا فقيه في البيان او في العمل فان مذهب الجمهور كما في قيح وغيره على طهارتهم ويشهد به بعض الروايات مثل الرواية الثانية لزكريا بن ابرهيم حيث ذكر الراوي انهم لا يأكلون لحم الخنزير ولكنهم يشربون الخمر فجواب استفصال الامام ع عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سئل ابا عبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظ من الرواية ان مواكلة اليهودي محرمة من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة لكراهة ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه رواية اسمعيل جابر المذكورة في اول روايات الطهارة الثاني موافقة اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة لو لا ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق فان الخلاف لم يحك في المسئلة الا عن الاسكافي حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء قليلا وفي الاخر ان التجنب مما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم ومما صنع في اواني مستحلي الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنيتهم وايديهم احوط انتهى وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا لخلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بمخالفته وعدم عثورهم بعيد ولم يظهر من عداه مخالفة في المسئلة عدا ما ربما يحكى عن العماني القائل بطهارة سؤر الذمي الناشي عن قوله بعدم انفعال الماء القليل والمفيد في الوسائل العزية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال ارادة الحرمة لو العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض ابناء عصره لنقل مذهبه ودعوى الاجماع على خلافه والشيخ في نهاية حيث ذكر فيها انه يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه

فليامره بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه في تهذيب الكلام باسطر قليلة انه لا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وعنه في اول الكتاب انه لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار وحكي عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات فتحمل الحلي كلامه الا ذلك على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون بعض الاخبار وهذا الكلام مع كونه من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ سيما في نهاية لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ ذكر هذه الفتوى بعنوان الحكاية والرواية لمضمون بعض الاخبار ولقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة او المواكلة في اليابس ووجه الامر بغسل اليد بزوال الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقات النجاسات العينية ثم ذكر رواية العيص المتقدمة الامرة بتوضؤ المجوسي وحمل التوضي على غسل اليد انتهى والانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضحة كما صرح به بعض وكم من اجماع سيقه لحقه فلا ينبغي التامل في القول بالنجاسة ثم انه لا فرق على الظ في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة والتي لا تحلها والظ ان الخلاف المتقدم من السيد قده في الكلب والخنزير جار هنا لجريان دليله فيه حرفا بحرف ولذا عنون المص في المعتبر قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وعن صاحب لم الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم ما يدل على ذلك واعترض عليه في الحدائق اولا بان الاخبار يدل على نجاسة اليهود والنصارى وهو عبارة عن مجموع اجزاء الشخص المنسوب اليهم والشخص عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب والخنزير وثانيا بمرسلة الوشاء عن الص ع انه كره سؤر ولد الزنا والناصب واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وثالثا انه لا اضداد لانه الا يتعين على نجاستهم اقول لا يخفى ان كلام صاحب لم انما هو على فرض عدم دلالة الا دلة كما هو المتضح عنده وكلامه في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشاء انما على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في ظهور السؤر فيما باشر جسمه حيوان لا كشعره ولا كظفره المجرد بل ظاهر عرفا كما تقدم في باب الاسئار بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فلا يستفاد منها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب لم بعيد جدا فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ في ط والمص في كره والشهيد في كرى وصاحب الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد الكفار وعن الكفاية انه المش وعن جمع استظهاره نفي الخلاف من كلام المص في كره وعن آخر استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشان في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها بل في شرح المفاتيح قال ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة قال في بيان الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع يشكل الحكم بذلك انتهى اقول قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كما يحكم بنجاسة الاجزاء المتولدة من الكافر بعد موته ولما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يستقذرون من نجاسة الابوين ذاتا الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا ولكن لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في تلك الوقت ضرورة وعدم صحة استصحاب نجاسته لكونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المص في ير بلفظ الاقرب فهو في مقابل الاحتمال المخالف لا القول المخالف فهو لا ينافي تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبنية على القواعد لا تخلو عن تطرق الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى ثم لا يكون هذا اجماعا ويؤيد ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية عن الفقيه قال سئلت ابا عبد الله ع عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقوا بآبائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظ ان من بلغ مجنونا كان له حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة في قلبه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته بقي الكلام في المسبي والملتقط اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان الظ الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكى فيه كما في اللوامع عن بعض الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح ضه وظ كلام المص في التلخيص تبعيته للابوين في جميع الاحكام وفي كرى زيد فيه او للشهيد في ظ عبارة كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسئلة وما لا اليه تابعهما في ذلك تمسكا باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السبي السليم عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات وعدا مادتما يستدل به على الطهارة من الاصل المندفع بورود الاستصحاب او من لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل اخر كما لو اسلم طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان ولد الكافر عنده من غير سبي والاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع عدا ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن الخدشة في اولهما ويشكل الثاني فيما بثابتهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة مدخلية

الذي ... القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب لان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا يرتفع الا
بالمزيل فلابد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف
او كلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن
محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او انقضاء استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فانهم لم يذكروا
في مطهرات الكافر غير الاسلام فيندفع بانهم لم يذكروا في عنوان المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسئلة في موضعه هذا
كله اذا سبي منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد والقاضي والشهيد في بعض فوائده الحكم بنجاسته وفي شرح ... وكانه لا خلاف فيه عند
واستدل لهم باستصحاب التبعية الى ان يثبت المزيل والملكية لا يثبت مزيلة كما لو زوج المسلم عبده الكافر من امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك
وبعموم النبوي كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فلم يسقط عنه تبعية الابوين لم ينقطع عنه التهويد والتنصير والتمجيس كذا قيل
وفي دلالة النبوي نظر ظاهر خصوصا ان المروي في بعض الكتب على ما رايناه حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد
طاهر ما لم يضله ابواه ولو سبي مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه دون السابي ويظهر من المنتهى فيما حكي عنه ولعله لاستصحاب
التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعية السابي لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف كما عن كرة وهي والمسالك
على الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلام حتى يترتب عليه
احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص في لقطة عد والشهيد في س القول بالتبعية لان
هذا الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان تابعا له
في دينه ولقوله ص كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وفي الدلالة والسند ما لا يخفى خلافا للمحكي عن المص في بعض كتبه وولده في الايضاح
والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة وهو الاقوى **واما الكلام في اللقيط** فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط
دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقرها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فاخذوها صلحا
او قهرا او كانت دار الاسلام فغلب عليها اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيرا كل ذلك لقوله في النبوي ص الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه واما اذا دخله التجار فذكر فيه وجهين الاسلام لتغليبه والعدم لان الدار دار الكفر والتحقيق في ذلك كله الحكم بالطهارة
لانها الاصل واما احكام الاسلام فكلما كان الاسلام شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا فيحكم به **المشهور طهارة المخالف**
لاهل الحق عدا الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على تحديد الاسلام
المقابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المرادف له بما عليه الناس من الشهادتين والتزام الصلوة والصيام والحج والزكوة وغير ذلك كما
لا يخفى على المتتبع في باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة القطعية المستمرة من زمن حدوث هذا المذهب الى يومنا
هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم واطعمتهم ومزاوجتهم فربما كان اهل
بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف ومن لاحظ زمان الائمة ع وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم امكان التحرز فضلا عن تغيره
ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في مدة زمان دولة بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب ... في ذلك الزمان فان المتيقن
شيوع النصب الحقيقي وانما كان الناس يظهرون البراءة من امير المؤمنين ع تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهرا للناس فان
الاحكام انما انتشرت بين الناس تدريجا ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والحيرة في ان السيد قده مع قرب عهده بذلك الزمان
وابتلائه بذلك في تلك البلدان كيف اوجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الا ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما عفي عن قليل الدم
عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ونحو ذلك ويجمع بين ما دل على كفرهم المستلزم لترتب
تلك الاحكام بناء على ملازمتها له وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية في معاملتهم معاملة المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار من جعلهم مسلمين
لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة وعدم الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم وتمام
ترك عياداتهم وحضور جماعتهم فضلا عن مجانبتهم في المساورة فيرشد بابهم واطعمتهم مدفوع مع مخالفتها للاصل بان السيرة المدعاة
انما هي على المعاملة معهم معاملة الطاهر لا مجرد المساورة الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام ... تشريع المباشرة
للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتب الاثر على تلك النجاسة وفيه ما لا يخفى او يقال ان المخالطة لما صارت على وجه يوجب نجاسة الاشياء
على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذا عز لعسر واضاعة التقية ونحوه التبعيض بمقدار التمكن سيما لجهلة الشيعة والتبعيض في الازالة غير
مجد فلذا ارتفع وجوب الازالة وعفي عنهم عفو الدم في الصلوة لا عفو الدم الغير المستبين في الماء ومن ان هذا بعينه موجود ما لم ... البنا

في هذا الزمان

في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ليتم كما لا يخفى فالمقصود الاصلي عدم وجوب غسل ما لاقاهم ولا غرض يتعلق
باثبات صفة الطهارة لهم ثم ان الكلام في سائر احكام الاسلام التي لا يتعلق بالمباشرة كالتجهيز والمضايقة عن القول بعدم وجوبه كما عن المفيد
والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في تهذيب المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه
الحلي بعد اختياره له بقوله تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا وفي المعتبر في مسئلة الزكوة في بيان اوصاف
مستحقي الزكوة بعد نحو اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل عليه بان الايمان هو تصديق
النبي ص في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة وبما يثبت من ان مخالف الحق محاد الله ورسوله فلا يجوز مودته والزكوة
معونة وارفاق فلا يصرف الى محاد انتهى واوضح من ذلك ما عن حقي من الاستدلال على هذا الحكم بان الامامة من اركان الدين وقد علم ثبوتها من الدين ضرورة
والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا انتهى وعن شرحه على فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت ... متقدمي اصحابنا
عند قول الماتن دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين ع بالامامة
فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد
وجوب الصلوة وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفت من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة نذكر بعضها
تيمنا وتشريفا للكتاب ففي رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا وفي رواية ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طاعة علي ع ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله كيف كان طاعة علي ع ذلا ومعصيته كفرا قال ان عليا
يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابراهيم بن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول ان عليا ع باب من
ابواب الهدى فمن دخل في باب علي ع كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وفي رواية
الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن
نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابراهيم بن بكر عن ابي ابراهيم ع انه ان عليا ع باب من ابواب
الجنة من دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي في حسنة الى
الباقر ع قال ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ... ومن عرفها كان مؤمنا
ومن انكرها كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي ص كان الدين ... الامام علي بين الله عز وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا
وعن المحاسن بسنده الى النبي ص انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله عليك بعدي علي بن ابي طالب ع الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك
بالله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان به ايمان بالله لانه اخو رسول الله ص ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين
وعروته الوثقى التي لا انفصام لها الحديث الى غير ذلك مما لا يطيق ... الاحاطة بعشر معشارها بل ولا يخطر ... الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وكلمات
الاخيار ان المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام دون ما يترتب عليه النجاسة الظاهرية على الكفر بهذا المعنى فما لم يدل عليه دليل فان عمدة دليل نجاسة
الكفار ليس الا الاجماع الا انه على نجاسة الفرق المعهودة كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات الحاكية على نجاسة كل كافر فهي كالاخبار فلا يجري في كفار
... ونقله الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم وقد ثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح
اذا اشتريت من سوق المسلمين ... ان يكون الذابح ... الاسلام ويجوز التصدق على المسلم عليهم ... لكنهم بمنزلة المسلم في الطهارة
ونحوها من الاحكام المتعلقة باسلامهم وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا ذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها
المعنوي فمنها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القاسم بن الصيرفي عن ابي عبد الله ع قال الاسلام يحقن به الدم ويؤدى به الامانة ويستحل به الفروج
والثواب على الايمان ومنها حسنة فضيل بن يسار وصحيحتي ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية سفيان السمط عن ابي عبد الله ع قال الاسلام
هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام
والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله ع
ان الايمان يشارك الاسلام ولا يشاركه الاسلام ان الايمان ... قال ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص به حقنت الدماء
وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل به وصحيحة حمران بن اعين
عن ابي جعفر ع ومنها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو
الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع المروية في باب ... وفيها قوله واما من لم يصنع ذلك ثم دخل
فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار والحاصل ان

المستفاد

المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية فيه مفهومه كالنبوة ولم يثبت في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا
ثم ادعى الاجماع على نجاسة الناصب ودعوى كون الولاية من ضروريات الدين كالصلوة والزكوة والصوم والحج فيدخل تركها كاخواته التي هي اهمها في نظر الشارع
الاسلام كما صرح به ابو جعفر عليه السلام في رواية الفضيل بني الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ويرد على الاولى بعد تسليم كونهم نصابا
والاغماض عن الخدشة فيما يجيء من الروايات الدالة على ذلك وسيجيء ان الصدوق نسب ذلك الى قوم من الجهال انا لم نجد في دليل نجاسة الناصب ابدا وامارات
نجاسة الناصب الابدية وستعرف انصراف اطلاق الناصب الى اهل البيت واما الاجماع المدعى هنا واما انكاره للضروري فالمسلم انه عداوة امير المؤمنين
او احد الائمة عليهم السلام لا للضروري الدين واما الولاية فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى لشائبة من دعوى صاحبه ويرد عليهما امكان منع ان الولاية
من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على ان بني الاسلام على خمس ولا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية
فتحقق في الاهم من دليل الاستتار وموانع الانتشار وما لا يتحقق في غيره نعم لا نضايق من كونها عند بعض من الضروريات لكن ثبت عنده ذلك
بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله المراد بما في المنتهى عبارة فقه الباقون وشرح المفتي مع انا لو سلمنا كونها ضرورية
مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة الدالة على ان جماعة الناس بظاهر الاسلام ويحل مناكحتهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري
وان قلنا ان الوجه في كفره هو استلزامه لتكذيب النبي على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي اذا لم
يظهر منه ذلك بان يدعي ان النبي لم يجئ به الائمة كاذب فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك باطنا على هذا القول ومما يرفع هذا الاستبعاد
ان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد في نفاق الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين وفعل الصلوة ونحوها كاف في الاسلام
بل في شرح المفاتيح انه من البديهيات المذهب ان النبي كان يباشر المنافقين وما كان يجتنب منهم الا انه يقوى ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطلين للكفر
المظهرين للاسلام كان مختصا ببدو الاسلام ومن هنا يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي لفلان وفلان
وفلانة وفلانة فان هذا الوهم لا يدل على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين
وكيف كان فيما ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى تكذيب النبي ما لم يصرح بالتكذيب وان سلمنا انه خلاف القاعدة
المسلمة من كفر منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله اذا لم يحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد فيه بعد ورود الدليل على
اسلام هؤلاء المنكرين لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مؤيد لرفع الاستبعاد وان اقتضت بادية
الاسلام وزمان اقتضت المصلحة لتكثير سواد المسلمين والغلبة لهم على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة المخالف مطلقا كما عن السيد وجماعة
او ما عدا المستضعف منهم كما عن الحلي ضعيف لا ينبغي لهم من الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت مزية لهم من حيث الرتبة على سائر الكفار كما توهمه بعض
فطعن على المتأخرين بما طعن وانما الحكم بذلك للتكليف كما ذكره كاشف اللثام استهزاء بهم ودفعا للحرج عن المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة
غير الاثني عشرية في حكمهم وان ورد منهم عموما او في خصوص بعضهم ما يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة
قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابتليت برجلين احدهما ناصب والاخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال عليه السلام هما سيان من كذب باية من
ايات الله تعالى فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهو المكذب لجميع القران والانبياء والمرسلين ثم قال ان هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا وفي رواية
محمد بن مطهر الواردة في الواقفة ومنها قوله عليه السلام انا الى الله منهم بريء فلا تولهم ولا تعودوا مرضاهم ولا تشهدوا جنائزهم ولا تصل على احد منهم
مات ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزائد
فينا كالناقض الجاحد لامرنا وفي رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى امامة من الله ليست له
ومن جحد اماما امامته من الله ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كما
فان سائر فرق الشيعة كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة
عليهم لكن الخبر ان ظاهر تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم القول بولاية امير المؤمنين عليه السلام فاطلاق الكفر عليهم باعتبار ارادة
ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته وان اظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالنواصب
ومنهم الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص الفريقين كما عن ظ جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري الدين
بناء على عدم الخلاف في كفره كما هو الظ قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عند الفقهاء اذا لم يحتمل فيها الشبهة
الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار معيشا فيها بحيث امكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما يتامل في تحقق الاجماع
على نجاسة كلية مبنيا على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لزوم الطهارة وهو ضعيف جدا ثم ان هنا كلاما في ان انكار الضروري
سبب مستقل في النجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظ الاصحاب وحكى الميل عن استاده وتبعه في الحدائق شيخنا المعاصر في شرحه على الشرائع

او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي كما يظهر من عبارة ملا الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه
من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظ ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من
انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا انه لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن
ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان مراده ما ذكره التفتازاني في مسئلة منكر المجمع عليه قال انه لا نزاع
في انه لا يتصور من مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال اما القطعي
فكفر به بعض وانكره بعض والظ ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروريات
انتهى كلام التفتازاني وحكي نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي عن ظ الذخيرة وهو ظ شارح الدروس وتحتمله عبارة جمال الملة والدين الخونساري بل صرح او لا كاشف
اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته وقال المحشي المذكور في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال لعل ذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري
كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشاء بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اخبار النبي صلى الله عليه وآله بل ليس منشأه الا عدم الايمان والتصديق بالنبي وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظ ان النبي صلى الله عليه وآله يحكم بوجوبه فان ذلك مما لا شبهة فيه
وليس منشأ الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام او المسلمين ونشاء في بلاد الكفر ولا اطلاع
له على عقائد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي فقط انتهى وقد صرح بذلك ايضا
المحقق القمي في القوانين **اقول** واللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات بالجهل المركب لنشاء من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على
تقليد اسلافه في اتمام عليه مما جاء به النبي عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتاخرين من اسلافهم على هذا الوجه يتقربون الى
الله والى رسوله بالبراءة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر الفريقين بانهم منكرون
للضروري وكان كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى من منكري الضروري فانه ما جاء به النبي
دون المتاخرين الذين نشأوا على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان متفطنا عالما بان جماعة من الناس بل اكثرهم على خلافه ولا وان صار تفطنه هذا
موجبا لشكه في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فيرجع شكه الى الشك في صدق النبي
والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب مطلع بان من دين النبي مودة ذي القربى ويكذبون في دعوى
انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوا الى ظ الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا من حيث انه مكذب للنبي لم يرد عليه ما ذكرنا اذ انكار الضروري
يصير سببا مقابلا للاقرار بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذا ايضا انه لا وجه لما اشتهر من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين
كالالهية والرسالة اولى في تكفير منكرها بين ما كان للجحد مع العلم او لشبهة هذا مع ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار
التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام يبنى على خمس الا ان المراد ان هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضرورية وربما
حتى يكون كل ما صار كذلك يكون مبنى للاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين
بهذا الدين الخاص الذي هو امر مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا
غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعضه اي بعض كان ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان عندنا قوما يقولون
اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمن
وان الملئكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا انتهى
فهذه الرواية واضحة الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المراد به الاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم
الصحيحة وفيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام
والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام
وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد
العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليها اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن
صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر والظ ان المراد الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا
قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين التي في سندها حماد بن عيسى ومنها ادنى ما
يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل قوله من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثله ما دل على

وجوب قتل من افطر شهر رمضان وشارب الخمر بل وتارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم ثم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في باب
حد شارب الخمر من ان الامير ع دفع الحد عن شرب الخمر معتذرا بانه لم اعرف حرمته وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سألت اباجعفر ع عن رجل
دعوناه الى جملة ما يجوز له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه
بينة انه كان اقر بتحريمها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل بعيدة جدا واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين
في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة
للالتزام بجميع ما جاء به النبي ع وتصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به
النبي وتصديقه من الشريعة فلا ينافي كون ما ذكرنا من عدم التدين ببعض الشريعة او التدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال
في ان عدم التدين بالشريعة كلا او بعضا مخرج عن الدين والاسلام ثم ان عدم التدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي ع به ولم
يصدقه في ذلك الا انه لا يتدين به لكونه عصيانا بحيث لو اوجب الله عليه ذلك من غير واسطة لاطاعه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار
صدق النبي ع كمن انكر شيئا من الدين مع علمه ان النبي ع جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرنا له موقوف على علمنا بعلمه المذكور وسوا
نشاء علمنا من الخارج او من جهة اقراره او من جهة كون المنكر بالفتح ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشاء بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء
النبي ع به لم يقبل بل يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير فعلمنا من ذلك بضروريته المنكر بالفتح لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه
حيث انه لا سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى على مثل المنكر ممن نشاء بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين
كمن انكر شيئا من الدين بدعوى عدم مجيء النبي ع به او مجيئه بخلافه بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك الامر لا يحتمل تكذيب النبي ع كما عرفت من ان كثيرا من الخوارج والنواصب
والمتدينين ببعض ما هو مخالف لضروري الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا بل ربما يعتقدون المخالف لهم خارجا عن الدين متقربون الى الله
ببغضه وعداوته فالالتزام على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ع ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون هذا الانكار
ناشئا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقايد كالمعاد ونحوه والا ففي العمليات
لا عقاب فيها الا على ترك العمل المنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على من شرب الخمر لو شربها الا على ترك التدين بحرمتها اذ قصد الشارع
الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية او لا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه موقوف على التكذيب المنفي في المقام
لكن الانصاف ان هذا القول خلاف ظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق بل ظاهر ان لا انكار الرسالة وفي حكمهم بكفر الخوارج
والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة وانهم يتقربون الى الله بذلك ولا يحتمل في حقهم رجوع
انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي وتكذيبه مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة في حصول الكفر باستحلال
الحرام وتحريم الحلال سيما قوله ع في صحيحة الكناني المتقدمة فاما المرجحد الفرايض كان كافرا في رد من زعم كفاية الشهادتين في الاسلام خصوصا ما ورد
في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ويؤيد ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض الدين يوجب الخروج عن الدين فان
مستحل ترك الصلوة ليس خارجا عن التدين بشيء وغير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص محمول
بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام لمن اراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل ساير الملل نعم هذا الوجه لا يجري فيما يدل على كفر المقصر في
ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين بما جهله لكن لا حاجة الى هذا الوجه في اثبات المطلب بل يشكل تمامية فانه لو تم لاقتضى
كفر منكر الضروري من قبيل العقايد كالمعاد ونحوه دون ما كان من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بها الا
تفصيلا يجب تعاقب على ترك التدين بها تعبا فيعاقب على ترك العمل بل التابعية والثاني لان الواجب منه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين
بها اجمالا في ضمن الاقرار بما جاء به النبي ع اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور ولعله من تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين
بالاحكام العملية ونية كانت او نظرية وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضرورية
حال الشاك والمنكر للنبوة فان الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضنا قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة والحاصل ان
المنكر للضروري والذي لا يرجع انكاره الى انكار النبي ع اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري الذي انكره
اعتقاديا من العقايد كالمعاد واما ان يكون عمليا كنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل يعتقد كون
ذلك حراما في الشريعة او لنيل المآخذ في الدين التدين بحكمه بل التدين بترك عمله فهذه اقسام اربعة مقتضى ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى خصوصا
اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب معللين بانكارهم للضروري حيث انه يعم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه الفرقة الخبيثة ايما ولي من هو
الاسمين من التهم والفتاوى الحكم بكفر جميعهم ويؤيد ما ذكرنا من الترك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب

في تكفير الحكام المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانه لم يكذب النبي ع في ذلك لا اقل من الاحتمال الا ان الامضاء في شمول الاخبار المطلقة
المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا ظاهرا ومنع وجود القاصر في الكفار كلام آخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع
كونها لمجرد الانكار للضروري فلعله لعنوانهما الخاص لا بل يستفاد من الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية الامير والائمة صلوات الله
عليهم بمنزلة الرسالة في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ولو سلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقايد الضرورية التي اطلع عليها
المكلفين التدين بالاعتقاد بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام
العملية الضرورية دون العقايد تمسكا في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري ولعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك
الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لانه المفروض ويبعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في استحلال الفرائض
في غير القاصر وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى اذ ادلة دفع الحد انه
لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل ومنه يظهر انه من استثني صورة المشتبهة عن وجوب الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعدم اعتقاده للحكم
الضروري فظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا يقول بكونه مرتدا لا يحد واما الحكم بكفر منكر العقايد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات
المتقدمة خصوصا ما ورد في كل من العقائد من الحكم بكفر منكرها كما لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقائد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج
والنواصب معللين بانكارهم للضروري وهذا حال العقائد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذا لم يرد دليل على كفر المقصر
واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقائد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل
او يخص ذلك بغير القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذا كان مما يصلح الركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعموما ترتب والمسئلة من المشكلات
نسئل الله الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدم اليهم الاشارة من المتاخرين فلا اشكال في وجوب استثناء صورة الانكار للشبهة الحاصلة
عن القصور بل عن التقصير ايضا لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا
بالثاني فهو كون الانكار للضروري قولا او فعلا سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري
وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بذلك المجهول فالتدين بالنسبة اليه ما عداه
على كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري
عن مع سداده لا كلام فيه وفي شرح المفاتيح الظاهر انها غير خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر
والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان اذ الاسلام موجب لجواز المناكحة وفي باب النكاح الناصب لا هل بيتي حربا او غال في الدين ما في ذيل رواية
زرارة المتقدمة في تغاير الاسلام والايمان ما تقدم بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله لم يخلق خلقا شرا من الناصب ان الناصب اهون على الله من الكلب
وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والمجوسية
في دلالتها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية مندفعة بمنع ذلك وبانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة
عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان يقال باشتمال اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو في المقام
لا اعتبار بها اشد يد فيه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال
في معنى الناصب فالذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق وذكر
فيها روايتين احدهما قول الصادق ع لمعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب
من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا والثانية ما رواه في مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي ع
اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو الناصب
اقول ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثنى عشرية من فرق الشيعة وانهم لمن المغيرة وفيهما ان الناصب لك والزيدي نصب لنا
ويمكن تعيما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه اذ الدليل على نجاسة انما الاجماع واما مثل
الاخبار السابقة واختصاص الثانية منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان صدق هذا العنوان على القسم الثاني ممنوع جدا اذ الصدق في باب النكاح
من الفقيه ان الجمال لنبوتهم ان كل مخالف لناصب وليس كذلك انتهى وفي المعتبر في باب الاسئار انهم الذين يقدحون في علي عليه السلام وعن كرة المقصر
انه الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت وعن السيد المحدث المتقدم كانه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسب ذلك الى اكثر الاصحاب
وعن القاموس ان النواصب المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا اللذي عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب
يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي عليه السلام الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضيلتهم لو سمعها الرابع من

يعتقد تفضيله غيره على ع الخامس من انكر الشيء على عق بعد سماعه من قول الشيخ بعد ثم ولا يخفى ان الظ من الاخبار هو من يبغض اهل البيت ولما كان المنشاء في ذلك غالبا بغض سيدهم امير المؤمنين ع اقتصر في المعتبر وفي على ذلك وكذا صاحب القاموس ويظهر عليه ما حكاه السيد المحدث من اكثر الاصحاب وكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف منا في ان الناصب هو العدو لاهل البيت والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو المعاداة لاهل البيت وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرنا هو الاخبار المذكورة انتهى كلامه وانت اذا تاملت عنده ما ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لنا اهل البيت وبالجملة فالظ ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يستشكل الحكم في الاول ايضا لان الظ من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب النبوة والكائنين في زمن الامير ع واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم والحاصل ان المخالطة معهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مطلقا خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان توهمه ظ تفسير المعتبر وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع من ذكر مبغضا واقعيا بل كثير منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين واقعا معاملة المسلمين في عدم غسل ما لاقاهم تقية ممنوع بل قضية سيد الشهداء مع معوية معروفة في قوله ع لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مختفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخبار والكلام في الخوارج يظهر مما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما في قوله ع في خارجي دخل عليه انه مشرك والله وقوله ع في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظ المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صد انه لا كلام فيها مضافا الى انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكي عن الصدوق عن شيخه ابن الوليد انه اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ص ثم ان ظ جماعة ان كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود الصانع غيره من زعموا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تقمص الجسد من يدعون على نحو الحلول فهم منكرون للضروري والاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ط وير كالفي هي وير اطلاق القول بنجاستهم ويدل عليه قول مولانا الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن قواعد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله تع في جهة الفوق يمكن ان يرى كما يرى الاجسام والظ من الرواية ارادة التجسم بالحقيقة ولذا خص الحكم في الك والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام وقضية طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحدوثه تع ولذا حكي عن السيد في الشافي انه قال اما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسم فالظ من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة ترجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعويهم لحدوثه تع الا انهم حيث لم يعترفوا بالملازمة بل ربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره له وهو المحكي عن صريح كرى وظ كره بل صريحها الا ان المحكي عن حاشيته مع صد والدلائل انه لا كلام في نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظ انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل التجسيم مخالف للضرورة الان بل ان ضرورية بطلانه لما يعتقده العوام من وجوب جحد لوازمها في الله تع والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فعن ط نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولينا الرضا ع وقوله ع القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر وللرواية المتقدمة في الغالي ولاستلزامه ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام تقوية قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من تنجيس المجسمة والمشبهة بل اكثر الكفار وربما يستدل لكفرهم بقوله تع سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين

والتقبيح

والتقبيح وكثيرا ما لا يفهمون ما يفترون على الله بغير علم ولا يعلمون فرعه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية عليها الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد ولجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكي عن ير وكرى ومع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظ من المعتبر كما مر في المجسمة قيل بل لم اجد مصرحا بها للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصول وعموم طهارة المسلم ما لم ينكر الضروري ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة لما قيل من ميل السلاطين الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره كما فصل القول في ذلك السيد الكاظمي في شرح الوافية في الادلة العقلية والظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان الظ الفقهاء طهارتهم الا انه علل في كشف الغطاء من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض وان لا فواعل باسرها مخلوقة لله تع وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو بذل الجهد وحب الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف به فيها ليس الا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري ومن خروجه عن ربقة الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما اعتقده دينا والمنتسب اليه كما تقدم تفصيله ثم ان **المشهور بين اصحابنا** رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة واصالة الاسلام لحديث الفطرة لما دل على ثبوته لمن اظهره وتدين به خلافا للمحكي عن الصدوق والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن لف نسبته الى جماعة ويظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك واستدلاله بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى تعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب ما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلاثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من ان نوحا ع لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان تحمل الكلب والخنزير وما ورد من انه جعل على حبنا علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا دية اليهودي ثمان مائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر ع لا خير في ولد الزنا ولا بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في ملعنته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخ عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب من اسارهم في القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة اخبار الغسالة سيما رواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في ارادة القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظ انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثة المعنوية وانه شر الثلثة لا النجاسة الظاهرية التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق في المقدمة الاولى واختار انه يحشر لا بحالة متوسطة بين الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق انه علم جواز الوضوء بسؤره فلم يبق مع الحلي ورواية على كفره ولا مؤيد يوافقه الا علم الهدى فكيف بنفي الخلاف ثم ان الاخبار في مجازات ولد الزنا مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل عملا موجبا له و **التاسع المسكرات المايعة** بالاصالة والروايات بحديث العرض على المتن بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الانبذة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وعن التحرير ان على ذلك عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما في النبيذ فيستفاد منها ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا بن ادم عن ابي الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وبمضمونها رواية زرارة الاتية عن ابي عبد الله ع وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار ويجيء بعضها واما في سائر المسكرات فبناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار المتقدمة لها من جهة الانصراف الى الماخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الماء ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر وسمي الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم الماخوذ منها وفي رواية ابن عباس انها

مرتخ

من تسعة وفي رواية عطاء بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن القمي في تفسير قوله تعالى انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر فان الظاهر من الحمل اما الصدق الحقيقي كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين او ثبوت احكام الحقيقة وربما يجعل من هذا القبيل ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر من السياق الالحاق في التحريم دون النجاسة وكيف كان ففيما ذكرنا من الاجماعات والاخبار غنية الا ان ههنا اخبارا كثيرة تبلغ اثني عشر كلها مخالفة لما ذكر تطهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة ويظهر من رواية خيران الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين الفقهاء من اصحاب الحديث فذهب جماعة على ما في الروض الى ذلك ومال المقدس الاردبيلي او صرح به وتبعه اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء رجال بني امية وبني عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائهم لا ينافي التقية من الائمة عليهم السلام في اظهارها كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى بعض اهل الرأي الموجودين في زمن الصادق عليه السلام وهو من متبوعي مالك ويكفي في الحكومة بين اخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا بأس بان تصلي فيه انما حرم شربها وروي عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما اخذ به فوقع عليه السلام بخطه خذ بقول ابي عبد الله عليه السلام ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السلام لا تصل فيه فانه رجس الحديث وكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع باباء كثير منها لذلك كما لا يخفى والابعد منها حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس ولقد اجاد في كرى حيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار لا تعارض القطعي من الحديث المحقق في المقام نعم ربما يتمسك في نجاسة الخمر بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وفي دلالتها نظر حيث ان الظاهر من الخمر في الآية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فمعنى الرجس شربها لا عينها فتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمايع بالاصالة نجاسة ما يجمد منه بالعرض والظ انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضى طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن خيرة ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن لك انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق اتفاق كلمتهم عليه وعن شرح ش عدم ظهور الخلاف في ذلك ويدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع والاخبار بالمايع كما لا يخفى على من لاحظها وتوهم شمول الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بان الظ انصراف اطلاقها الى المايع بالذات فيبقى المايع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بين قسمي الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن المص في القضاء انه لفق قياسا غلطا في طهارة الخمر لتشحيذ الاذهان حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته اجماعا ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفي هو الوجوب الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق ان هذا الجسم مادة الشبهة لان جهة القضية ايض وكما يصدق كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري او قطعي وجوب ازالته والمفروض ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان يجعل جزء المحمول مع صدق القضية وصدق جهتها هي احدى الجهات الثلث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا جهات الادراك من العلم والظن ومتعلقاتها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة فانا جعلنا الضرورة جزء للمحمول وقلنا كل اربعة ضروري الزوجية اي ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك العقل هذه القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بها بحيث يسري الى الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصورت يحكم عليها العقل بالزوجية بديهة فمم والسند ظاهر فان الدراهم الاربعة التي في كيس زيد اذا لم يعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحوالها وصفاتها

اقول والظ ان جعل الاجماع في المقدمة الثانية جزء من المحمول لما كان نظر القضايا لم يتعرض لها العلامة في الجواب فالحاصل ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء المحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب فح فان جعلنا الاجماع في الثانية جهة صرفة لم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزء للمحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم تصدق اذ لا خفاء في ان يكون ليس نجسا عند بعض المجمعين فليس وجوب ازالته اجماعيا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع في فهم والمشهور كما عن جماعة ان في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد من غير تقييد بذهاب الى اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والسيد وابي الصلاح وسلار

وابن ادريس

وابن ادريس بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن ظاهر التنقيح الاتفاق على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وهو كما ترى اذ القائلون بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف ولذا قال في المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم ومع ذلك فالمتفق عليه الطهارة في شرح عد المنسوب الى شيخنا البهائي والشهيد في تمهيد حيث قال فيها ان في حكم المسكر العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلي وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب الذخيرة والمفاتيح والحدائق والرياض والارجح في النظر النجاسة لموثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث فان حمل الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن مهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما المسامحة الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخدشة في الرواية بخلو الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه انضبط من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيده وجود لفظ الخمر في الرواية بعينه ووالد الصدوق في مضمونها في رسالته الى ولده التي هي كالرواية المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد به فتواه بكونه خمرا والا فالصدوق ووالده على طهارة الخمر واضعف مما ذكر دعوى ارادة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من حيث النجاسة فتامل ويؤيده غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم في حكاية منازعة ابليس لعنه الله مع نوح على نبينا وآله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال ع فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب يشرب منه ثم ان الظ من الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخباثة المقابلة للحرمة ليست الا النجاسة الظاهرية فتأمل ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح على نبينا وآله وعليه السلام وابليس لعنه الله وفي ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب لكن في دلالتهما على المطلوب بل تأييدهما له نظر سيما الاولى نعم في الاخبار الحاكية لقصة آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام مع ابليس لعنه الله الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى انه حرام من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار بقي الكلام في اعتبار الاشتداد زائدا على الغليان والمراد منه كما هو ظاهر جماعة اشتداد نفس العصير اعني ثخونته وقوامه كما هو الظ من محكي المعتبر وكره حيث عنونا صيرورة الغليان قبل الاشتداد وظ الشهيد في كرى والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحس بها وعن فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى والمراد به الغليان المفسر به الغليان في رواية حماد بن عثمن ويمكن ان يكون مراد المص والمحقق من الاشتداد هنا ايض ويكون مرادهما ما بعد الغليان وقبل الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل له القلب والانصاف عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والله يشهد ولعله لذا ذكر في حاشية لك ان تفسير الاشتداد بالثخونة غير ظاهر من الاصحاب مراده الثخونة المحسوسة التي تحصل بعد زمان طويل لا مسماها الحاصلة بمجرد القلب واتخاذ بعض الرطوبة الا ان الظ من الشهيد في كرى وغيره ارادة المحقق في المعتبر الثخونة العرفية المحسوسة الغير الحاصلة بمجرد الغليان سيما اذا غلا بنفسه عليه فالعمدة في مدرك النجاسة لما كانت هي الموثقة المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة وفتوى المتيقن منها هذا الفرد كان الاقتصار في مخالفة الاصل عليها اولى وان كان في الاطلاق لا يخلو عن قوة نظرا الى اطلاق الحكم في لف ومحكي الاكثر مع ما عرفت من حاشية المدارك من عدم ظهور تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب ومن حاشية الارشاد من انه عندنا صيرورته اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة تخصيص النجاسة بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم ينجس ولم نقف له على ماخذ ولعله لصدق الخمر عليه لاختصاره ولما يظهر من بعض الاخبار من عدم جواز ترك نبيذ التمر والزبيب الزبيبي الاقوى طهارته حتى ينش ثم انه لا يلحق بالعنبي الزبيبي الاقوى طهارته بل عن خيرة انه لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظ انه لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل المعتضد بالادلة على النجاسة والحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي من استصحاب حكمه لتبدل حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق فان المعصور من العنب مغاير للماء الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب فان سلمنا صدق العصير

مركل

على كل منهما الكنه لا ينفع مع تنافي عصير العنب لعصير الزبيب بالجملة فالامر واضح وربما يجاب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهي حرمة ماء الزبيب لو غلى وهو غير مجهد ومثل هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب حكم شرعي تنجيزي هي سببية غليانه للحرمة باستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام في محله ولضعف ذلك ادعي معارضته باستصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح الثاني بالمرجحات ولا يخفى ان الاستصحاب الاول وارد على الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول بالحلية على ما هو المتجه كما عرفت فعن الرياض كادت تكون اجماعا الا ان يجيء بعض ان كان يبحث الزبيبية اذ لم يعلم كيفية طبخه فلعله كان على وجه لا ينافي دعوى الحصر لا لانه اي تلبث الزبيب بالشمس كما استدل به الشهيد في الدروس والمدارك وغيرهما لان المحرم له هو غليانه فلا يجدي ذهاب الثلثين قبل حصول التحريم ودعوى حصول الغليان والقلب بالشمس غير بينة مطلقا وفي الجملة فان منها ما يحيط بالطل مع ان صدق العصير على ما في حبات العنب محل كلام مع ما يتحصل في تحريم العصير ان يثبت وعلى تقدير بل الاصل السالم عن الوارد عدا ما عرفت فساده من استصحاب حكم العنب وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا بأس وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث وتحته النار ثم تأخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل هذا قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تضع فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الاخر ثم حده ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الخبر ونحوه رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال تأخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم انقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى يذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الاخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث الاخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي في نبيذ الزبيب ورواية زيد النرسي عن ابي عبد الله عليه السلام في الزبيب يدق ويلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار منازعة ابليس لعنه الله مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام والجواب اما عن اخبار العصير فبتوقفه لا لانها على شمول العصير وضعا وانصرافا لمحل الكلام وهو تم ولهذا لم يفرق في الحدائق في انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا ومن التمر نبيذا مستظهرا ذلك من المصباح والنهاية والقاموس والمجمع فمادة عصير ينبذونها وورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره وان قبله بعض مشايخنا شكر الله سعيه لو لم يكن ظاهر النابل الذي يشاهد العرف صحة العصير الى كل من العنب والزبيب والتمر والمأخوذ من مادة العصر لغة لا يقبل الا ان يكون في الشيء اجزاء مائية من دون فرق بين كونها فيه كما في العنب والرمان ونحوهما او لشوبها من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في مطلب المستدل لدعوى ان عصير الرطب داخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب كيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة او عرفا بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المهجورية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن بل لو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر فبعدم دلالتها على التحريم ولا تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره لاجل المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شائعا لخاصية نفع الاشربة بل حكي ان مبنى التماد الحلوة جميعا بعد غليانها وذهاب ثلثيها بغيرها الاسكار بسبب طول الازمان بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير الثلث مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي اثره واما رواية زيد فلضعفها جدا واما اخبار نزاع ابليس مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام فظاهرها تحريم الخمر او مع العصير كما يظهر من قوله عليه السلام في بعضها فاذا اخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح عصير العنب وكيف كان فيمكن ترجيح تلك الاخبار على المشهور مشكل ثم ربما حكي عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة

المطلقة

المطلقة نظرا الى رواية قدماء اصحابنا الرواة الاخبار التحريم والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة التي اوردوها في كتبهم من غير معارض لها ونظرا الى اطلاق جملة من فتاوى فقهائنا المتأخرين عن الشيخ بحرمة العصير بناء على شموله لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة عن احد منهم في كتبهم الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول لبعض قدمائنا فالقول بالطهارة لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط لا يخفى الشديد في الاجتناب لظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان الظاهر منهما وجوب المداقة في اذهاب الثلثين وتحديد مقدار العصير بقصبة وعود فان ذلك لا يقتضي ان يكون اذهاب الثلثين لمجرد الامن عن الفساد سيما مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعفها مجبور بما ذكره الصدوق وشيخه ابن الوليد معارض بما ذكره ابن الغضائري الطاعن في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ ايضا انه روى عن ابن ابي عمير هذا مضافا الى ان في رواية العلاء في نزاع ابليس حيث قال لمن هذه الشجرة فقال نوح هي لي فقال لعنه الله منها فقال نوح لك الثلثان فمن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ دلالة على وجوب تثليث ثمرة الكرم مطلقا عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه الا ان يدعى ان ذهاب ثلثيه بالشمس ونحوها فيه تأمل لما يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب والزبيب كان امرا مركوزا في اذهان الرواة ايضا واما عصير التمر فالمعروف طهارته بل عن حواشي القواعد كالذخيرة للشهيد الثاني الاتفاق على عدم جريان الحكم في عصير غير العنب والزبيب وفي مقاصد العلية انه لا يلحق به اي بالعصير العنبي عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين وتبعه في دعوى الاجماع والد البهائي في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسألة الزبيب وادعى عليه الاجماع صريحا في الحدائق فهذه خمسة اجماعات مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف وفي الحدائق انه كاد يكون اجماعا بل هو اجماع كما في الرياض انه حكي عن بعض الفضلاء عدم الخلاف فيه اصلا لكن قال في الشرايع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ انتهى لاصالة الاباحة وعمومات الثابتة بالكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله صلى الله عليه وآله عما هو اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء اخر ثم صبوا عليه ماء اخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم هكذا يغلي ثم يسكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الى اخر الرواية ومنها ان القوم رجعوا بانفسهم فقالوا يا رسول الله فاجابهم بما اجاب الوفد وفيه دلالة صريحة على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيهما وضعوه بعد القاء العكر فيه وهدده اي غليانه ونشيشه ونحوها ورواية الفضيل بن يسار عن مولانا ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي صلى الله عليه وآله من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبين ان لا يغلي ورواية مولى حر بن عن الصادق عليه السلام فقلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره واني يكلفوني في صنعها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي حلال لعل ان تصير مسكرة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر او مباديه ولو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب الفحص والتحري ايضا مع انه لو كان لاتفق لبعض ولو اتفق لنقل وشاع بل لو كان لاخبر به الحذاق نعم الظاهر ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب قبل اذهاب معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين يوجب الاختمار الموجب للاسكار وقد يستبعد اختماره بوضع بعض الاجسام فيه كالعكر وثفل التمر ونحوهما وقد يختمر بنفسه للوث فانه بقية النقيع السابق المختمر فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا يوجب التحريم قبل حصوله كما صرح به في رواية مولى حر بن المتقدمة حيث قال لعله حلال قبل ان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى سئل عن المفوح العنبي كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سألته عن المفوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن والمفوح طيب مما يع يتقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوص فيها قدر مخصوص من الماء ويصير نارا ما حتى ينش ويختمر فان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير نجسا اذا نش واختمر مع الادوية الممزوجة معه لما سيجيء من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا لا للنجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفتها للشهرة المحققة والاجماعات المحكيين المعتضدة بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا من شاذ من متأخري المتأخرين واضعف من ذلك الاستدلال بما روي ان الصادق عليه السلام كان عند نسائه فشم رائحة المفوح فقال ما هذا فقالوا يجعل فيه الضياح فامر به فاهريق في البالوعة الخ والضياح قيل اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح كان عطرا او عسلا وعن بعض انه التمر الممزوج بالماء وح فلا يدل الرواية على نجاسة اصل المفوح او بوان

هذا النقوع كان مما لم يذهب ثلثاه بمزه فاحتمل نقصانه بحسب والحاصل ان ذهاب ثلثي العصير العنبي مما يحصل اصلا للزبادة من الاخبار والاجماع على
حرمته قبله ودعوى شمول العصير لما نحن فيه اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب الذي قد عرفت ضعفها واما اذهاب ثلثي ماء التمر المستفاد من
ما بين الموثقتين فلا يجعله يكون علاجا لعدم انشا ما عند النشيش والاختمار لاجل طول المكث ولما عن محج كما يستفاد ذلك من مستفيض الاخبار
منها رواية ابن ابي يعفور قال سمعت ابا عبد الله يسئل الصادقة عن النبيذ قال لا باس به فوانه لو وضع العكر قال بئس الشراب ولكن انبذوه غدوة
واشربوه بالعشي فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله اسد لبطنك ان تشربه ما لا يحل لك الخمر والعكر هو درد من الزبيب
بوجب غليان النبيذ ونشيشه كما يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم الى البلاد انه دخل على ابي جعفر وشكى لى معك الى ان قال
ما سقيتماء فقال سمه من نبيذ كنت نبيذه من بن في قدح من حضر فشربه فوجدته احلى من العسل فقلت له هذا الذي يفسد معدتك فقال هذا
تمر من صدقة النبوة يؤخذ غدوة فيصب عليه الماء فمن يسر الجارية فاشربه على اثر طعامي وسائر نهاري فاذا كان الليل اخرجته فاسقيه اهل الدار
فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه القعوة قال وما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي
قلت حب يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكر ثم يشرب فقال ذلك حرام وغير ذلك مما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب
منها رواية ابن حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم
سئلني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسئلني عن المسكر الى ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شئ هو
قال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلثة مثله او اربعة
ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يامر الخادم بغسل الاناء في كل ثلثة ايام كيلا يغتلم فان كنتم تريدون
النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن اسباط انه قال رجل لابي عبد الله عن ابي ان به ارياح البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ فقال عليه السلام
ما لك ولما حرم الله ورسوله يقوله ثلثا عليك بهذا المريس الذي تمرس بالعشي وتشربه بالغداة وتمرس بالغداة وتشربه بالعشي فقال هذا ينفخ البطن
قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء قال فقلنا له قليله وكثيره قال نعم وفي موثقة عمار في وصف مطبوخ الزبيب ان خشيت ان يغتلم
الزبيب فاجعله في تنور مسجور الى غير ذلك مما يقف عليه ما يدل على ان نقيع الزبيب والتمر اذا حصل فيها النشيش لطول المكث او بالعلاج يحرم اذا
غلي في النار واذهب ثلثاه وقد صرح به جماعة من الاصحاب ففي نهاية الشيخ لا باس بشرب النبيذ غير المسكر وهو ان ينقع التمر او الزبيب ثم يشرب قبل ان يتغير
ونحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح ونحوه ما عن السرائر ثم ان
الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان حتى يقاس عليه ما اذا غلي بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله
تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم ايضا وان كان بعض الاخبار مطلقا الا ان التقييد يعلم من بعضها الاخر مما ورد
من ان المدار على الاسكار مثل رواية الفضيل ومولى حر بن المتقدمتين في اول المسئلة وغيرهما مما يقف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي
كيف كان فالقول بالتحريم ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الموثقات الثلث المتقدمة الدالة على النجاسة المخالفة للاجماع والشهرة الا ان
الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته وحليته للاصل وما عرفت من حصر المحرم من الاشربة في المسكر
و رواية مولى حر بن المتقدمة الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك وحكي في الحدائق عن بعض محدثي البحرين الالزام بالاحتياط
فيه لاحتمال شمول العصير في الاخبار له وفيه ما قدمنا ذكره من ان الواجب حمل العصير على الصنف المعهود في ذلك الزمان لا على العموم وخروج ما خرج
بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب دون الحصرم مع ان عدم العلم بالتعارف كاف واما اخبار نزاع ابليس فالظاهر منها
انه ابليس العنب ظاهر رواية العلل جريان الحكم في ثمرة الكرم قبل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها ذلك الظهور المغني به فضلا عن ان يقاوم الا
المستفاد من ساير العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه
عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم طبخ به وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستأذن مولاي في ذلك فكتب لا باس فان الظاهر من الرواية
انهم انما كانوا يجعلون في ذلك الطبيخ الحصرم ولم يتوهم وجوب تثليثه ولا تعرض له الامام في مقام البيان وانما تعرض السائل للعصير الذي
يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى المسئلة محلا للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط جريان حكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري
ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم بالغليان من الاعصرة بين ان يغلي منفردا او ممزوجا مع شئ اخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه على وجه لا يبقى ما يغلي
البيرعنا اما لو صدق انه يغلي ولو في ضمن غيره بحيث صار كالسكنجبين وكالعصير الحرفي فالظاهر ان الحكم وبالجملة فالحكم يدور مدار صدق غلي العصير
ولو في ضمن غيره لا على صدق العصير المغلي وقوله في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المنقلي في الماء اذا ادخل الحلاوة الى الماء فقد فسد يحمل على

ما ذكرنا دون مجرد تغير الطعم في الجملة فانهم ويؤيده ما ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شئ من العصير بعد غليانه وقبل ذهاب
ثلثيه في مايع نجسه الا ان يكون عصيرا اخر وان كان مثلثا او كان العصير المنصب مما لا يستهلك في ذلك المايع فحينئذ ذلك العصير في المايع على اشكال في الاول
ونحوها ذلك في تطهيره بذهاب الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في مورديها محمول على نفس المايع المكون في العنب او الحادث في الزبيب او التمر لا عليه بوصف كونه
معصورا ومخرجا منهما وان اوهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير عن الموضوع فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب والا فلا يبدان لا يحكم بالحرمة اذا استخرج
ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح الفساد وعلى ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبه من دون ان يخرج حرم ودعوى انه لا يتحقق معه الغليان
بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظاهر انه يكفي في ذلك
مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلى حرم وربما يستفاد من مفهوم قوله في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب في القدر كما هو اذا
ادخل الحلاوة الى الماء فقد فسد دلالة على رجوعه الى الماء مع اقتضاء المقام للبيان يدل على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فيحرم
حبات العنب بل يتنجس اذا غليت بالشمس قبل ان تصير زبيبا كما عن المحقق الاردبيلي من التأمل في تحريم ذلك مع اعترافه بانهم صرحوا به محل نظر
قال في شرح الارشاد على ما حكي عنه وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تأمل ولكنهم صرحوا
به نعم والاصل والعموم وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل انتهى وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب ثم ان الظاهر ان الحكم المذكور مختص
بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير واخرى بالطلاء فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم اما لو صار دبسا فالظاهر بقاء
الحكم معلقا على ذهاب الثلثين والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف والنهاية
والقاضي وابن زهرة والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متأخري المتأخرين بل اسناد الكل في شرح المفاتيح وصهره في الرياض وتلميذه
كاشف الغطاء بل عن ق دعوى الاجماع عليه والاخبار ونسبه العلامة في المراسم الى اصحابنا وجعله في الامالي من دين الامامية وبذلك كله ينجبر ضعف الرواية
عن ابي الحسن الهادي احديهما في الذكرى عن ادريس بن زياد الكفرتوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد ابي الحسن واراد ان يسئله
عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظار حركة الامام اذ حركه بمقرعة وقال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام
فلا تصل فيه وعن البحار وجدت بخط ما عن بعض المؤلفات القديمة مسندة الى الكاظم وعن المناقب لابن شهر اشوب ان علي بن مهزيار دار اراد
ان يسئل ابا الحسن عن ذلك وهو شاك في امامته قال فخرجت في العسكر وراء السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس
عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنبها والقوم يتعجبون منه ويقولون الا ترى الى هذا المدني
وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا الا ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل
وغرق بالمطر وعاد وهو سالم من جميع ذلك فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت
في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كان
جنابته من حلال فلا باس به فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة في امامته الخبر ونحوها الرضوي ويؤيدها ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام
وقول ابي الحسن في رد من زعم ان فيه شفاء العين كذبوا انه يغتسل فيه من الجنب من الحرام والزاني والناصب وهو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء
العين وفي رواية اخرى بتعليل النهي بانه يغتسل فيه من الزنا وولد الزنا والناصب هذه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو من تأييد وعليه
فتستدل بها بناء على ان الظاهر من التعليل بيان حكم نجاسة الغسالة ولا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنا فان الخبر لا يسقط عن الحجية
باشتماله على ما يخالف بظاهره الدليل الظني بل القطعي وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من نفس استفاضتها
الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند فيه الى شئ سوى ورود الرواية بالخصوص فلا اشكال في اعتبار الروايات المتقدمة بمثل هذه
الشهرة المعتضدة بالاتفاقات المحكية مضافا الى ان المحكي عن المبسوط اضافة الرواية الى اصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن
المعتبر في رسالته الى ولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة القريبة من الاتفاق وعنهما الحلي
والمحقق والشهيدان وعامة المتأخرين على ما حكي بل عن الحلي الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط الاجماع من قاعدة الطهارة وعمومات
طهارة عرق الجنب ولا يخفى ضعفه واضعف منه ما عن شرح الموجز من ان القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الاصل
والعمومات واطلاق طهارة عرق الجنب المندفعة بما عرفت ثم انه لا فرق كما عن المنتهى بين كون الجنب رجلا او امرأة ولا فرق في الوطي بين ان يكون
وطي امرأة او لواطا او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته وسواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا قال اما الوطي
في الحيض والصوم فالاقرب الطهارة وفي المظاهرة اشكال انتهى ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة
من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو كنكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض

والمتيقن مما لا يخفى خلافا لكاشف اللثام فسوى بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في الطهارة من حيث ان التحريم مستند الى بهائم حيث
جعلها كالظهار او الى ان الفعل لعارض عرضها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض او حلف ولا فرق في العرق بين الحادث حال
الفعل والموجود بعده واما السابق الباقي الى حال الفعل فمهوط والمناط في التحريم الواقعي مع عدم تحقق الجنابة الظاهرية فلو انتفى الاول كالو وطى
امراته باعتقاد انها اجنبية او تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة ومن المنهي انه لو وطى الصغير اجنبية والحقناه بحكم الجنابة ففي نجاسة
عرقه اشكال ثم ان المحكي عن العلامة انه حكي عن الاسكافي انه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام وكذا عندي الاحتياط من عرق
جنابة الاحتلام ثم اعترف في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو كذلك الا ان يقال ان تلك الجنابة لا يصدق عليها انها من
حلال وكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالشبهة وربما يوجه بان الجنابة من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان الشخص غير مكلف فيحسن
الاحتياط لاجل ذلك وهو بعيد وكيف كان فيرده الاصل وعمومات طهارة عرق الجنب واما عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق في المعتبر
الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمص في المنتهى ومال اليه المحقق الاردبيلي وتلميذه في المدارك
وتلميذه في الذخيرة وجزم به في الرياض مصرحا باشتهاره بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان اختار الطهارة في الاخير وتبعه في
ذلك الحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وعامة المتاخرين عدا قليل منهم للاصل والعمومات المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تاكل من لحوم الجلالة
وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة ابن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ثم ان ظاهر الصحيحة الاولى كالحسنة
عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فخصوها وهو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الروايات المخالفة لها وان
كانت صحيحة **و العاشر من النجاسات الفقاع** كرمان ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه وكذا نقل عن المص
قدّه وجماعة من المتاخرين والظ انهم ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى استفاضة الاخبار بكونها خمرا المستلزم
لثبوت احكامها لها اما لثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة او لاختصاصه بالاحكام الشائعة التي من اظهرها النجاسة بعد التحريم رواية ابي جميلة
عن يونس قال الخبر في هشام بن الحكم انه سئل الص ع عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور
بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمدنيات انه ما يتخذ من ماء الشعير وعن السيد في الانتصار والرواية بانه كان يعمل منه ومن القمح
وعن الشهيد كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويضع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من الزبيب على كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الا ان
المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه وغليانه ويظهر منه اعتبار النشيش وهو كما قيل دفع صوت الماء وغيره اذا غلا وهو ظ الشهيد
الثاني في رض حيث قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه
ام من غيره اذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه في ضة وعن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش
فهو خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم
والغليان دون الاسكار وفي شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم واطلاق الخمر عليه مطوي
بالغليان وجزم به في الحدائق مستدلا بصحيح ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوها رواية اخرى
في صحيح ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق لا يدري كيف يعمل ولا متى عمل ايحل لي ان اشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل
ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وغليان او حال فقط النص ومعاقد الاجماع عدم اعتبار الاسكار فيه وقد نسبه في ثق الى ظ الاصحاب
وتقدم في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم مقابلا على حدة غير المسكرات وعن الغنية كل
شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع وعن الوسيلة من النجاسة الخمر وكل شراب مسكر والفقاع بل المصرح به في مجمع البحرين وكشف الغطاء
كونه مما لا يسكر قال في الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من
الشعير غالبا وفي تحفة الطبيب انه من الانبذة ولا يسكر ولكن الانصاف ان ظ الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما
مع ملاحظة ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان
لم يبلغ حد السكر قال في كشف الغطاء وليس منه ماء الشعير الذي يتعاطاه الاطباء للدواء لانه لا يحصل منه فتور ولا يبلغ حد السكر وليس في ماء
الشعير في الكلام في ان الظ من بعض ما تقدم اختصاص الفقاع في البيان من ماء الشعير دائما او غالبا وعليه لا وجه لتعميم الفقاع في الادلة لما
عداه ودعوى وضعها للقدر المشترك بين الكل ممنوع الا ان يقال بعدم الاختصاص وضعا ولا انصرافا **الاقوى** طهارة عين المسوخات
ولعابها وفاقا للمشهور بل المجمع عليه كما سنعرف للاصل والعمومات الدالة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحوش ما عدا الكلب كما في رواية
البقباق المتقدمة في باب السؤر وخرج عنه الخنزير وخصوص ما دل على طهارة سؤر السباع الذي بعضها من المسوخ وما دل على طهارة ميتة

في حكم الفقاع

ميتة ما لا نفس

ميتة ما لا نفس له مثل الزنبور والعنكبوت والجراد والوزغ والعقرب وما دل على جواز التمشط بالعاج وهو من المسوخ وما دل على استعمال جلود
الارانب وما دل على طهارة سؤر مطلق الطير ومنه الطاوس والوطواط وما دل على طهارة العقرب والوزغ والفارة التي عدت من المسوخ
هذا كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها خلافا للمحكي عن ط فقال لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر
عطف الجميع على المثال لا الممثل وعنه في كتاب الاطعمة ان المسوخ كلها نجسة وعن الاصباح وكتاب المستند نسبة القول بالتنجيس الى المبسوط في السبع
في ابن حمزة وسلار وعن غاية المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ بناء على نجاستها واكثر المتاخرين على الجواز وعن ثق احتمال نسبة
القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان المحكي عن ابن حمزة وسلار في سبلة وشم وعن الاصباح نجاسة اللعاب كما احتمل
في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة الموجبة لثبوت بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في مع من جواز التمشط بالعاج واخذ
المداهن منه مدعيا عليه الاجماع ما عنه في الانتصار ان غير الطير على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير وما نجس الحكم
السؤر نجس اللعاب وما عداه على ضربين ماكول وغير ماكول فما ليس بماكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر ونجس الحكم انتهى وكيف
كان فما تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه للثعلب والارنب والفارة والوزغة مضافا الى
ما دل على جواز ذكية الاولين والروايات الخاصة في الاخيرين خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الاربعة كالكلب والخنزير في وجوب
ازالة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسة وعن الوسيلة الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر
والناصبي يغسل ما مسته رطبا ويرش يابسا والمحكي عن المقنعة فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما مساه برطوبة ورش ما مساه بيبوسة
ونحوه ما عن ثم والمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاولين وعن الغنية الاجماع عليه والمحكي عن القاضي فالحق الوزغة والمستند في الكل لو صح الحكاية له
عدة من الروايات ففي المرسل سئلته عن الرجل يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي الصحيح عن الفارة
الرطبة قد وقعت في الماء ثم تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي في قرب الاسناد عن الفارة
والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضا منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع
نحو ما عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول بنجاسة لبن الجارية
كما عن الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من الكل نجاسة ذرق
الدجاج وقد تقدم في البول والغائط وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد او فتيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان
يجتنب اكل الجزء المقطوع من البطيخ بالحديد لتوهم لا باس بالحكم باستحباب غسل البدن ومسح الجبانة بالطين لما عن بعض الاخبار من النجاسة لموثقة
عمار في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء
يمسح بالماء ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقريب منها موثقة الاخرى في رواية ابي بصير عن الصادق عن امير المؤمنين ع لا يحمل في الصلوة في
شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص ويجب بالوجوب
الشرطي او التكليفي ازالة النجاسة مع الامكان عن الثوب والبدن المتنجسين للصلوة بالاجماع المحقق في الجملة والسنة والكتاب المتواترة
ولو كانت النجاسة مما لا يصح معه الصلوة مع علم ناثرها لم يجب الازالة الا اذا منعنا عن حمل النجاسة كما سيأتي وذكر الثوب من باب المثال لان الواجب ازالة
النجاسة عن كل ما يصلي فيه لما يستفاد من المحكي الفتوى من عدم جواز الصلوة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر والربيب
التي اصابه خمر او لحم لا تصل فيه فانه رجس بل مقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل نجس وقوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد
لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فانه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس
الحقيقي وقوله ع في ذوات الجلد وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا يتم الصلوة فيه واوضح
منها الاخبار الآتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظ كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع من الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج
والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظ من النص والفتاوى ان المناط في بطلان الصلوة صدق الصلوة في النجس الا ما ثبت استثناؤه
كما سيأتي في مسئلة ما لا يتم الصلوة فيه ومن ذلك لو قلنا بجواز حمل النجس فلابد في معرفة ما يصلي فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون
بين الخاتم والثوب الملفوف الكائن مع المصلي فلو حمل خاتمه تحت ابطه لم يصدق انه صلى فيها والظ ان العصابة المشدودة على الاعضاء مما يصلي
فيه دون المحمول لنزول الحاجة الى التمييز بين المحمول وما يصلي فيه اذا قلنا بالعفو عن نجاسة كل ما لا يتم الصلوة فيه سواء كان من الملابس ام من
غيرها الا ما لا تتم به الصلوة داخل في الثياب قطعا وغير معفو عنه بالفرض كما تزول الحاجة ايضا اذا قلنا بالمنع عن المحمول كما عن ظ الاصباح و
السرائر والجواهر والجامع وجملة من كتب المص قدّه والموجز وظ البيان حيث حكموا ببطلان الصلوة بحمل قارورة مشدودة الراس فيها نجاسة ولم

٨ لا مع النجس

يظهر

يظهر لهم مستند عدا ما ربما يظهر من المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي
تصيب ثوبه ورأسه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي الخ فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحوه ما ورد في فارة المسك اذا كان مع
المصلي من انه لا باس اذا كان ذكيا اما بناء على ان المراد النظافة عن النجاسة العرضية فيثبت المطلوب واما بناء على ارادة الذكوة في مقابلة المأخوذة من
ميت بناء على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميتة فيدل على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزمه بعدم القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجا
الا ان يلتزم بالفرق بناء على ان المنع عن الميتة ليس لنجاسته ولذا منع عنها من يطهرها بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض المنع من
الصلوة في حمل النملة الميتة مع طهارتها وان رده بعدم الدليل ومنه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالرواية عن الرجل يصلي ومعه دبة من
جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وكيف كان فالمسألة محل اشكال لعدم نهوض ما ذكر لاتمام المطلوب لذا قوى المحقق فيما حكي عن المعتبر الجواز
وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الانصاف ان عدم الجواز لا يخلو عن قوة لصدق الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فان الظاهر من لفظة في وان كان
هو التلبس بالشيء واستعماله الا ان التتبع في استعماله في الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه ومن المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة
في السيف وموثقة ابن بكير في باب اللباس قوله فالصلوة في بوله وروثه [...] لا تقبل تلك منه بل حتى يصلي في غيره وفي هذا يؤيد اصل المطلب
فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظاهر منه ملاحظة احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم بنجاسته واوضح منه ما دل على جواز الصلوة في
خرقة الحناء اذا كانت طاهرة ويجب ازالة النجاسة للطواف الواجب والمندوب لانها صلوة ولان الطايف في المسجد وعن المساجد بلا خلاف على الظاهر
المصرح به في محكي [...] والسرائر ونهج الحق والمفاتيح وعن الذخيرة عن الشهيد ان الظاهر كونه اجماعيا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملي والظاهر انه اراد
به الشهيد والاصل فيه قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد
بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية ويدل على المنع من ادخالها في النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظاهر ارادة هذا المعنى دون
مسجد الجبهة ودون موضعها من الارض وتسمية الصلوة باسم اشرف اجزائها وفي صحيحة الثمالي عن ابي جعفر ع ان الله اوحى الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج
من يرقد فيه بالليل ومر بسد الابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد واداب دخولها ومن علم
وجوب ازالتها من الضرائح المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار
من ان كل مسجد كان مكانا اصابه دم نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء فاحب الله ان يذكر فيه فيستلزم احترام مدفن
النبي والوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد ليس للاحترام بل الحكمة الامن عن تنجس المصلين في
موضع اعد للصلوة لم يتعد الى غيره ولهذا توقف في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى دليل الخ ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني
من وجوب تعظيمها واحترامها ويقال ان للمسلم حرمة الاهانة والاستخفاف واما التعظيم فمراتبه مختلفة غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى منها
على تسهيل الامر على العباد والا فاللازم عقلا وشرعا هو الاحترام بما يصدق الا انا نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترامات فلم يصل من
الشرع ما يدل على وجوب هذا الاحترام ولذا لم يفت المشهور بحرمة دخول الجنب في المشاهد ومس جلد المصحف لكن الانصاف ان المركوز في اذهان
المسلمين من معقد احترامهما يقتضي وجوب الازالة ثم هذا في غير خط المصحف واما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث
له ثم انه هل يختص المنع في المساجد بما الحق بها بالمتعدية ام يعم غيرها ظاهر الاية والرواية هو الثاني وفي اللوامع عن الكفاية انه المشهور بل هو
ظاهر معقد نفي الخلاف في السرائر بل صريحه حيث قال لا خلاف بين الامة كافة في ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا
بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن دخوله ومروره فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك انتهى وقرره
في المنتهى على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ونمنع اباحة الدعوى بالجواز فات
هذا مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات اليابسة للاصل وعدم دلالة الاية على المدعى
بعد قوة احتمال ورودها مورد الغالب من تجويز الدخول لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية المستلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي
فالمراد النجاسة فيه اما المصدر بمعنى جنبوا مساجدكم عن ان يتنجس واما الاسم وعليه فهو ظاهر في النجاسات العينية وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال
المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على تخصيص المنع ببعض النجاسة الملاصقة له او لفرشه وان لم يتعد اليه بناء على انه هتك لحرمته وقد نقل
عن العلامة الطباطبائي الميل الى الحرمة هنا ولو لم يتعد لجعل المدار على احد الامرين التعدي او هتك الحرمة مع انه ضعيف لا حجية فيه الا بعد الاتفاق
المحكي الموهون بمصير كثير من المتأخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن ق بل دعوى الاجماع المتقدمة عن الحلي على جواز ان يجلس من غسل ميتا في المسجد
وان انكرها المحقق بعد تسليم الاجماع على تحريم ادخال النجاسة مطلقا بعد منه على تنافي الاجماعين كما زعم الحلي ايضا ونحن لا نسلم الثاني فتأخذ
برواية الحلي ويطرح دراية شكر الله سعيه هذا مضافا الى ما دل من الروايات على جواز دخول الحائض المسجد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم

عن ابي

عن ابي جعفر ع قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ونحوها غيرها لا باس ان يمرا في سائر المساجد ونحو
ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدثي الجنابة والحيض فلا ينافي المنع من حيث النجاسة ممنوع لو لم يكن الحيثية الاخرى في السيرة
المساجد مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا
عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم من هذه الحيثية بلا شبهة ويؤيد ما يدل عليه ما ورد في
صحيحة معوية بن عمار في المستحاضة وفيها واذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد ما يعد
المرأة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها فلاحظ وفي عدة
اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها ففي موثقة عبد الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت
ظاهره الطواف المندوب هذا كله مضافا الى ما علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل عن الجمعة والجماعات وعدم
منع الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة كما في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان الصادق ع بالنسبة الى المسجد
الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من الاغراض وعدم تحريم تمكين الصبيان مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه و
فضائه وسطحه وجدرانه ظاهرها وباطنها ولئن كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات
يشملها ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الالية المخصوصة وحكي عن ظاهر الاتفاق عليه قيل ويشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لانه المتبادر من تجنيب
المساجد من النجاسة كما ان تجنيب الانسان نفسه عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما ثم ان الظاهر ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد على الفور
بلا خلاف ظاهرا وعن [...] وغيره نسبته الى الاصحاب لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه اما الاحترام واما من جهة كونه اعد للصلوة فانا
نقطع بان المراد من النبوي ليس هو مجرد تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان من الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد
تنجيسها بمنع احداث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها بناء على ما هو الظاهر في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود
الاولي والثانوي ثم ان الظاهر انه لا اشكال في كونه كفائيا بالنسبة الى من استجمع شرائط هذا التكليف ويظهر مما عن كره في وجوبه على من ادخله ولعل
المراد ان فعل الغير يسقط لا بدل ولعله لاستصحاب الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو
الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكما انه يعاقب على الوجه الثاني فلو ترك الكل عوقب
الجميع هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هذا اسقط عن الباقين لامر بالاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو فعل
الباقون سقط عنه من باب السقوط لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير تركه من قبيل نظير وجوب انفاق الولد الفقير عينا على والده وكفاية
على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة الواجبة على
من ادخل النجاسة واجبة بنفس دليل وجوب التجنيب الشامل لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك للازالة بعبادة ففي صحتها وفسادها على النزاع
المشهور في مسألة الضد يظهر من بعض مشايخنا عدم ابتناء الصحة عليه لان الفساد على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فورية وجوب
الازالة حتى فيما اذا اشتغلت ذمته بواجب موسع وهو ممنوع فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دل على
عموم وجوب ذلك الموسع ومع فقد المرجح يثبت التخيير ولا ترتفع الصحة نعم لو ارتكب مباحا يكون [...] وفيه ما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية
في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد
جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض ما دل على فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن الضد الخاص ما دل على اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد به اطلاقات كلمات
المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد
اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان الغاء الفورية
يكون كالغاء القيد دون المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من وجه
على التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم
فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الفرض التخيير بين البناء على وجوب الواجب
فوريته ووجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد
لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى يصح الصلوة وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة
وهي التي لم تبرأ كما عن المحقق الثاني او المستمرة الجروح بحيث لا ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسره في الروض

لعباد

اعتبار الاستمرار بهذا المعنى كما هو مذهب الاكثر كما في مفتاح الكرامة قال الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا ينجبر الصلوة بعد ان الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى ومما استظهره من عبارة الاكثر هو الظاهر منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار سيلان الدم وعن تهم دم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه وعن تمام اعتبار المشقة وعن سيلانه وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح اللازمة وعن ق والغنية اعتبار اللزوم في القروح والجروح والمراد باللزوم كما عن كرة لزوم الدم ومنتهى وغيرهما عبارة المص ونحو يع وتبصرة والبيان وكرى اعتبار عدم الرقي والرقي هو انقطاع الدم وسكونه كما عن لك والمدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المص في تهم على ما حكي اعتبار الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعن مستطرفات السرائر عن البزنطي عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة دلت الموثقة بمقتضى تعليلها والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب في غير المرة هو عدم تيسره فدل على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال وعلى وجوب الازالة اذا كان له زمان فترة الدم لو كان له فترة كما في كرى وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في تهذ والمحقق والشهيد الثانيين وجماعة بل نسبه بعض الى الاكثر تارة والى المتأخرين اخرى فلم يعتبروا في ظ كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال لي ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ فان الظ بل المقطوع تمكن الامام ع من ازالة الدم عن الثوب من ابداله والمتعارف من الدماميل ما لها فترة احيانا بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم والمراد بالسيلان ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد ما لم ينقطع عنه الدم بالكلية احيانا في مقابل ما اندمل واشرف على الاندمال فاطلاق المشتق انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يخرج منه القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل والمراد بقوله لا تزال تكرر الخروج نفسه بعد فترة لا استمرار الجريان واتصال الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى بيت فلان او يقول هذا القول ويشهد له قوله ع وان كانت الدماء تسيل فان الظ كونه من بعض الافراد الخفية للمسألة لا كونه نفس المسألة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي به جروح لا تزال تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى حال سيلان الدم فافهم ونحوه رواية الجعفي قال رايت ابا جعفر ع يصلي والدم يسيل من ساقه والظ ان ما كان بالامام ع كان من الجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه الدم وموثقة عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة لم يستفصل ع بين الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلوة بالرعاف اذا لم يقدر على ازالته في الصلوة وكيف كان فظ هذه الروايات كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والمص والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من تقدم النقل عنه على ما حملنا عليه الاخبار فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي ق والغنية الذي هو معقد الاجماع في الثاني لو منه كما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم به في كلام المص هنا وان اعترضه في ض بان هذا ليس مذهبا للمص الا ان هذا الاعتراض غير وارد كما اعترف به ولده في المعالم منتصرا للمحقق الثاني بان الظ من هذا الوصف ارادة كون الجرح بما غيره مندمل ومجرد كون العلامة قده لم يصرح بهذا الاول في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف ظاهره سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة قده من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية في كلام من اعتبرها على معنى السائلة الذي تقدم في تفسير رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا او باعتبار التلبس بالملكة فيكون مقابلا لما خرج عنه هذا الوصف بان جف وطاب او اشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما عن كرة من ان المراد باللزوم لزوم الدم بمعنى عدم انقطاعه راسا لا استمرار الجريان واتصاله غير مناف لما استظهرناه في تفسير اللازمة تبعا للمحقق الثاني وصاحب المعالم ويؤيد ارادة هذين المعنيين من اللازمة والدامية جمع المص قده في القواعد بينهما وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بهما لو كان ما لم ينقطع سيلانه لم يحتج الى اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصلة لا محالة ونحو ما ذكرنا نقدر على حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم الرقي وعدم وقوف السيلان ونحو ذلك على عدم البرء وبقاء المادة الموجبة لسيلان الدم احيانا الا عدم حصول الفترة في جريان الدم نعم

كلمات

كلمات كثير منهم بظاهرها او صريحها يأبى عن هذا المعنى الذي اعتبره جماعة على ما تقدم النقل عنهم والغاه ظاهر صحيحة ابن مسلم ورواية الجعفي ومن تمسك بناء على ما ذكرنا في تقريب لا لانهما تقييدين بما ذكرنا عدم اعتبار استمرار الجريان بل عدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورها في عدمه واما مشقة الازالة فهل هي معتبرة شخصا في العفو حتى يكون مدارا وعلة او الاعتبار في العفو بنوعها حتى يكون حكمة نظير العفو عن قليل الدم قولان الظ هو الاول وهو ظ كل من استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المقنعة وغيرها بفقه القرآن للراوندي وابي ادريس وابن زهرة والفاضلين وهو الاقوى لانه المنصرف من الاطلاقات بحكم التعليل بل هو المنوط به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافي عدم التزام المشهور بمورد التعليل من حيث عدم ايجابهم لغسل الثوب في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو تيسر الغسل مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يغسله في اليوم الا مرة على نفي مطلوبية ازيد من مرة معللا بعدم التيسر وكيف كان فالتعليل دليل على ان رفع احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي لا النوعي الا ان يقال ان التعليل انما هو لحكم الشخص السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا يدل على ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا يجب ولو مع تيسر التخفيف وازالة البعض ولا ابدال الثوب خلافا للمحكي عن تهم فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعن هي فاوجب الابدال معللا بانتفاء المشقة ونفي الرخصة لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وجعل شارح ضة الابدال لازما لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هي الاخبار وهي منصرفة الى الغالب من صورة مشقة الازالة عن البدن وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة راسا فيكون ذلك مسوغا لوجوده في الثوب وان تيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فيرجع وجوب الازالة عن الثوب فقط بمنزلة تخفيف النجاسة ويؤيده ما سيجيء من الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم وكيف كان فابدال الثوب وان تيسر خلاف ظ الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب تيسره للغالب هذا ويزيده وضوحا عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض ومن الابدال وعدمه ابقاء الثوب الملوث اذا كان عليه ساترا وعدم التمكن من ذلك وصريح بعضها ولبني ابي بصير والجعفي الحاكيين لفعل الامام ع بل هو خلاف ظ الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في ضابط ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا هذا الدم في موضع العفو كما لعده حتى جعله في سيلة والجمل وط نظير دم البراغيث فقال الاول ويحكى الثانيين اما ما لا يجب ازالة قليله وكثيره فهو دم البراغيث والبق والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى ومن هنا اعترض في المعالم على ما ذكره في هي من حاصله ان كلام العلم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقضي بوجوب التحفظ مع كثرة التعدي وذلك ينافي في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع ان ظ جماعة من الاصحاب ان الخصوصية هنا ثابتة عند الكل وان اختلفوا في مقدارها قال بعد ذكر الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان برئ وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون اذ يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب الامكان ثم ان الظ من الاخبار بحكم التبادر هو اختصاص العفو بغيرها ما يتعدى منه في غير محل الضرورة كما عن هي واستحسنه في محكي المعالم وفصل في الحدائق بين ما يتعدى اليه بنفسه وبين ما عداه ما المكلف وضع يده الطاهرة على دم الجرح موضعه لكان الاقتصار على غير المتعدي احسن وان كان ظ الموثقة الاخيرة هو العموم فتامل ثم ان الظ انه لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض وعن شرح المفاتيح انه متفق عليه وهو ظ نعم الظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة المتنجسة به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك عن الجرح غالبا واما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى العرف والظ ان الكي من قبيل الجروح والظ ان دم جروح الغير بمنزلة النجاسة الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة والمضمرة المذكورتين ومال في الحدائق الى وجوبه وحمل الامر في تهم على ما والظ انه المتعين ويحكم غسل الثوب لابداله وعفي ايضا عما دون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كما عن الخلاف وان كانت الاخبار مختصة بالثوب عدا رواية مثنى بن عبد السلام عن الص ع قلت انى حككت جلدي فخرج منه دم قال ان اجتمع مثل الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار واعترض بان هذا المقدار ربما يبلغ اضعاف الدرهم وربما احتمل كون الحمصة بالخاء المعجمة والمراد به اخمص الراحة وفيه ما لا يخفى من حيث الخلاف في العرض نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مثل الحمصة من البدن اولا ملازم لانتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم كما هو شأن الدم الخارج من البدن غالبا حيث ينجمع اولا ثم اذا خرج مستديرا ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظ انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب وان ابيت الا عن ان مقتضى العمومات وجوب ازالة الدم بقول مطلق عن البدن منعنا وجود مثل هذا العموم فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلوة يوجب تلويثا اكثر من ذلك من البدن غالبا فالعمدة في الحاق البدن بالثوب تارة والثوب بالبدن اخرى الى غير ذلك من التعدي

عن ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من ارسالهم المسئلة ارسال المسلمات المفروغ عنها الا من شاء منه فتاوى كل واحد منهم حتى يستبعد الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في دروس المسائل التي يعلم بعدم تعرض الفقهاء لها عادة من فتوى جماعة قليلة فضلا عن فتوى الجماعة ثم سعة الدرهم هل هي نهاية للرخصة وللمنع فتوقف فيه الفاضلان في النافع وكرة والمحكي عن الشهيد في الانتصار وسلار هو الاول والاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوقين والشيخين والفاضلين والشهيدين بل صرح في سبيل وحكاه شارح ضه عن علم الهدى في شرح الجمل وفي الانتصار وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب وفي الظ المشهور كما اعترف به الشارح المذكور كما عن المسالك وفي كشف الالتباس بل قيل ان المحكي عن ظ السرائر وصريحها دعوى الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما يناقش في دلالة عبارة الاخيرين في معقد الاجماع كعبارتي الحلبي وابن سعيد في اشارة السبق والجامع على هذا القول وفيه نظر والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك وخصوص مصحح ابن ابي يعفور قلت للصادق ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الخ ولا اشكال في الرواية كما تخيل من جهة الامر بغسل ما دون الدرهم مع عدم وجوبه اجماعا لان الامر محمول على الارشاد لئلا يبلى بشيء منه ومرسل جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر ع والصادق ع لا بأس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل لا ابن حديد لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون معه قرينة على صدقه مثل كون الرواية معلوم الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف ورواية الجعفي عن الباقر عليه السلام في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من الدرهم وكان قد رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي وما دل على تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الاخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر ع قال قلت له يكون الدم في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبله او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وربما يؤيد بهذا رواية الجعفي المتقدمة وفيه ان الظ في امثال المقام ان الحد للحكم والمعيار فيه هو المذكور في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في موضوع الشرطية الثانية حكما لا موضوعا ان امكن والا فالحاقه بها في الحكم بان يقال ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالب الافراد كما في المقام حيث ان الغالب لو يجب اعتقاد الناظر في سعة الدم اما القطع بكونه اقل من الدرهم واما القطع بكونه اكثر وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم بعيد جدا فالغالب اما الزيادة واما النقصان اللهم الا ان يقال ان هذه الغلبة غير متحققة في مقدار الدم بالنسبة الى الواقع هذا مع ان الادخال في الموضوع في نظائر المقام شايع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فما اكثر منه نظير قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري ونحوه بان يقوم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمرأة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك وما ذكرنا من توجيه عدم التعرض لحكم الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظ من المشار اليه في قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد عليه فهذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيحة والمرسلة كالصحيحة لكونهما اظهر دلالة واشهر اعتبارا واوفق برواية الدينار وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة وخصوص الدم وربما يعكس الامر فيدعى ان المراد بالدرهم في الصحيحة والمرسلة هو وما زاد منه نشأ من العلية عدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والا فليس المراد المساوي لحقيقته بل وربما يستظهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انهم لم يعنونوا الخلاف في المسئلة قبل الفاضلين واستشهد على ذلك بما حكاه عبارة الانتصار والخلاف وكشف الحق والجامع حيث ان الظ من ملاحظة هذه العبارات هو ما نسب اليهم الا ان كلامهم محل الاشتباه مشعر بارادة الزائد فالمؤيد ذلك انه لم يعنون هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما ما استظهره من الفتاوى فلما عرفت من ظواهر اكثرها كما يظهر بالتأمل في عباراتهم وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم يستجد من عنون هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار حتى صرح شارح ضه بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه بخلافه في الجمل واما ما استظهره من الصحيحة والمرسلة ففيه ما لا يخفى فان الظ ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين من قيده بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كما المحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار وق والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن

تأخر عنهما وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والبغلي على ما حكي باسكان الغين منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق والبغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد فيها دراهم سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام وقيل الاربع بغلتها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة الاسلام المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال لي بعض من عاصرته ممن له اطلاع باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى والظ ان المخالفة بينه وبين المحكي عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ ره ثم لا يبعد نقل ما في كرى واتباع المشهور بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى راجع الى مثل ذلك ايضا ثم الظاهر ان البغلي والوافي واحد ولذا جمع بينهما في كرى وفي اكثر كتب المتأخرين وهي قضية الجمع بين الاجماع المتقدم المحكي عن الانتصار وق والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق ثم في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو مقدم على زمان الصادق ع والمسئلة قوية الاشكال محل نظر لان غير واحد من الروايات عن مولينا الباقر ع والظاهر عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه ع فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفات عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم متلقاة عنه وهي عندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما والهما الطاهرين وفيه نظر ظاهر لان ذلك لا ينافي جواز التعبير لهم عنه باصطلاح اهل زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة سعته والا فمجرد العلم بوزنه لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك الا ما عرفت من الحلي من شهادته بان مقداره اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل تحديد مقدار الدم بالدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم بالكبير بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان الكل متقارب ولا كلام الثاني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي نعم نسب في المعتبر تقدير الحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح ضه وفي الروض جزم بقبول شهادة الحلي وامثاله ولده في المعالم بان الشهادة يعتبر فيها التعدد اقول ولعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن في تخصيص عموما ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وربما يمنع من ذلك بان العمومات مخصصة قطعا بالدرهم وفي الدرهم المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والاخر لا يجب فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قياس على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل ثم انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور اذا كان مجتمعا وفي المتفرق الزائد عن ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف وعن الحق جماعة دم نجس العين بدم الحيض لتخويره وعلل بتضاعف النجاسة فلانه نجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة والمتنجس للنجس وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين ونجاسة نجس العين ككون الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوب ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والمتنجس حكمه كذا فالكافر المتنجس يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للجنب وفرضنا اطلاق كل منهما بحيث يشمل مادة الاجتماع فان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل المتنجس مرتين كفى المرتان ولا في الثوب المتنجس من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخمر حكمها كذا ونجاسة الدم معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة البول كذلك وثبت خلافه فالظ تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة حكما منتزعا عن الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة والاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين في جسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان يكشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة

في البئر وعفى ايضا عن مطلق نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب مثل هو نعل مخصوص معرب والقلنسوة والخف والسير وشبههما والاصل
في ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله ع في رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلوة فيه فلا باس ان يصلي
فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بابدال الكمرة في الرواية بالجورب
لعل مراده التمثيل والا فلفظ ما مثل وما اشبه ذلك في الرواية حجة عليه والمراد بعدم جواز الصلوة فيه عدمه من جهة صغره لا من جهة نفسه ولا من
جهة اشتمالها على فرج كبيرة لا الستر الفرجين فيدخل في الموضوع الخاتم والسوار والدملج وعن ابن ادريس عد السيف والسكين ولعل مراده كما في
كشف اللثام الستر والنجاد لا نفسهما اي علاقتهما بقرينة اختصاص الحكم بالملابس الا ان يلتزم بارادة ما يتم السيف من الملابس ان يراد منها كلما يصدق
الصلوة فيه ونقلوا ورد في بعض الروايات انه يصلي في السيف ما لم ير فيه دم وربما بعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التي
لا تستر و ربما قيل ان العمامة بهيئتها لا تستر و فيه نظر و يرده ايضا صحيحة العيص بن القسم عن الرجل يصلي في ثوب المراة وازارها ويعتم بخمارها
قال نعم اذا كانت مأمونة دلت على عدم جواز الصلوة في العمامة مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة
فيما لا يتم الصلوة هو اختصاص العفو بالملابس وفاقا للمحكي عن صريح السرائر وظ الاكثر منهم المص والشهيد في كرى وهي والبيان بل ظ كل
من عبر بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا فان ظ الصلوة في الشيء التلبس به حال الصلوة فلا يدخل مثل الدرهم والعصا
المحمول في الجيب وفي العصا المستند وذة على الجرح او على العين وجهان خلافا للمحكي عن المص في لف والشهيد في كرى ود س ولك والمحقق الثاني
في مع صد واصحاب المدارك وحرز والدلائل وظ التنقيح فعمموا الحكم لغيرها ولعله لقوله ع في الرواية المتقدمة كلما كان على الانسان او معه فيه
ان ذيله وهو قوله فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في الاختصاص بالملابس اذ لا يقال انه صلى في الدراهم خلافا للمحكي في مفتاح الكرامة عن كل
من لم يخص الحكم بالملابس ويعتبر ايضا كونها في محالها لانه المتبادر من اطلاق النص ومعاقد الاجماع وعلى ما ذكرنا فلو شد تكته على وسطه او جعلها على
عاتقه لم يجز الصلوة وكذا لو اخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من حمل النجاسة في الصلوة الآن بقي ان العفو عن الملابس التي لا تتم الصلوة فيها مستلزم
للعفو عن المحمول الذي لا تتم الصلوة فيه بطريق اولى لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل مع ان الظ ان الكمرة في الرواية وهو كيس يدخل فيه الذكر خوفا
من سراية النجاسة عند الاحتلام ثم ثم ان قول المص قده في مقام التعميم للبس في حال الصلوة ملبوسا ولا في محله الآن بقي ان التلبس بالنسبة اليه
سنده في الوسط ليحفظ الذكر عند غاية الاحتلام ثم ثم ان قول المص قده في مقام التعميم ان يخص تغير الدم كالمستدرك اذ لا مجال لتوهم اختصاص
الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكرها بعض عن ازالة شرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال في انه يعتبر في التطهير
ازالة عين النجاسة واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض الباقي منها على المحل وان كان ذلك ايضا جوهرا في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض
الا ان هذا لا يصدق عليه عرفا احد عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى الصوانات العرفية فلون الدم الباقي
في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الاجزاء الدموية الا بمعالجات غير متعارفة لا يصدق عليه ولا ينصرف اليه عنوان الدم فلا يحكم
بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك في بعض المواضع وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعى عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من اللون والرائحة
كما عن المنتهى وبين ما عن المص في هي والنهاية من الجزم بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة الطعم لسهولتها وعنها انه
لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال وفي محكي جامع المقاصد ان المراد بالعسر العسر عادة فلو كانت بحيث تزول
بمبالغة كثيرة لم تجب ثم قال وهل يتعين نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم تزل كل محتمل والاصل يقتضي الثاني
والاحتياط يقتضي الاول انتهى والمراد بالعسر ما كان ناشئا عن المبالغة في الغسل على الوجه المتعارف دون تعسر الوصول الى السبب المتعارف
للازالة فانه داخل في تعسر الازالة ولا مدخلية له في التطهير ثم بعد زوال العين عرفا او علاج المحل فاستخرج منه لون تلون الماء به ففي
نجاسة هذا الماء اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان العين غير موجودة بحكم العرف فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة
وعلى الاول فلعله يتنجس الثوب ثانيا بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزامه لان الاجزاء اللطيفة لم يحكم بنجاستها من جهة
ان اناطة حكم النجاسة بالموجود العرفي للاعيان لا الوجود الواقعي المفهوم بالدقة الحكمية والبراهين لا بد باستكشاف وجود الجوهر من وجود
عرضه الذي يستحيل انتقاله عنه الى غيره والمسئلة محل تامل والاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب قال اغسله مرتين ونحوها
صحيحة ابن ابي يعفور ورواية ابي اسحق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه
البول قال اغسله مرتين ونحوها في المنتهى ما عن الحلبي في مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البزنطي وفي صحيحة ابن مسلم عن الثوب يصيبه البول
قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولكن في اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور
امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الاصابة من الخارج والمسئلة محل اشكال وقد تقدم بعض الكلام في الاستنجاء

فراجع

فراجع ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس انفعل الماء ولم يفد المحل طهارة للاصل ولعموم ما دل على انفعال القليل وان كل نجس منجس وعدم
جواز التطهير بالنجس خرج من القاعدة بين الامرين الماء الوارد على النجاسة وبقي المورود ومضافا الى انصراف الغسل الى هذا النحو اذا كان الماء قليلا
ثم مضافا الى ظهور ادلة الصب في تعين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة بعد ذكر الصب من القلبة يحتاج الى قرينة وبذلك يقيد اطلاق
ظهور الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد صبه فيه لا ينافي اعتبار
بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى اخيرا بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط
الورود ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما ذكرنا صحيحة ابن مسلم الواردة في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة له فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نقل
الثوب فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما ذكرنا ولذا عدل في كرى عن الاستدلال بها
بها لتقوية عدم الفرق بين الورود والورود الى رواية ابن محبوب وفيها السؤال عن الجص توقد عليه العذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد فوقع
ان الماء والنار قد طهراه فان الغالب في تجبين الجص ان يجعل الماء اولا في الاناء ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى وهن دلالة الرواية ثم ان الاقوى الحاق
سائر النجاسات بالبول في لزوم التعدد اذا غسلت بالقليل للاصل وفقد الاطلاقات عدا مثل قوله اذا اصاب النجاسة الملاقي فاغسله
وقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وشبههما الظاهر ورودها في بيان وجوب اصل الغسل وعدم جواز الصلوة قبله مضافا الى فحوى ما
في رواية ابي العلاء المتقدمة وصحيحة البزنطي فانما هو ماء فان المراد منه بيان عدم وجوب الدلك لا ان يظهر منه ان الاكتفاء بالصب
لرقة البول فغيره يحتاج مضافا الى الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا ينافي ذلك ما ورد من انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع عدم القائل
بالتعدد فيه لجواز اختصاصه بهذا الحكم كما اختص من ماؤه بالعفو وهذا كله فيما اذا غسل بالقليل وسيجيء حكم الغسل بالكثير والجاري ولا بد من العصر في
غسل الثوب ونحوه مما ينفذ فيه الماء الغسالة على المشهور كما عن جماعة بل بلا خلاف يعرف كما عن الحدائق بل عند علمائنا كما عن المعتبر ونسبه الى دينه كما عن هي
بل دخول العصر في مفهومه فان انتفى فهو صب ويؤيده مضافا الى تبادره من غسل الثوب ومن الامر بغسل الثوب وجعل النادر العصر بعد غسل الثياب
قرينة على ارادة العصر وان لم نقل بدخوله فيه وضعا او انصرافا سيما مع ان المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع
نافذا في الاجسام بحسب ما يلبسها من حيث الصلابة وعدمها ما تقدم في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل
مضافا الى حسنة الحلبي بابن هاشم في بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وقوله في موثقة ابي الفضل اذا اصاب ثوبك
من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم
من الاصل وفقد الاطلاقات دعا للايم في هي كما في ض وعن مع صد بان اجزاء النجاسة تزول بالاولى ولا تنال الماء القليل ينجس بها فلو بقي في المحل لم
يطهر وزاد في محكي هي على الوجه الاخير الاستناد الى قوله ع في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره
وكانه حمل الصبي في الرواية على من اكل وفيه نظر كما في … وعدم زوال اجزاء النجاسة الا بالعصر كما في بول الصبي لا بد منه ان يثبت ولا الحاقه
مع عدم وجوب العصر فيه اتفاقا وبعض المايعات المتنجسة لا يمنع فانه للعمومية في الاشد لا بعد التطهير والا فان المحكي هو الوجه الاول والثالث
وعليهما فاللازم فيما يحتاج الى تعدد الغسل عصران كما هو المحكي عن صريح السرائر والمعتبر وهو لازم من ذكر الوجه الاول بل لازم كل من لم
يتعرض للعصر كالمحكي عن كثير من كتب الشيخ والاسكافي والاصح بالظهور اكتفائهم غير بالغسل والا فيبعد عدم قولهم بوجوب العصر مع ما
سمعت من دعوى المعتبر الاتفاق على وجوبه وكيف كان فوجه لزوم تعدد العصر على الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان … الغسالة المتخلفة
بعد الغسلة الاولى يوجب انفعال الثاني فيخرج عن قابلية التطهير فان القدر الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني
لا ينفعل بملاقات نفس المحل واما عدم انفعاله بملاقات الغسالة الباقية في المحل فلم يقم عليه دليل بل يجب من عموم ادلة انفعال القليل
هذا مضافا الى حكمة تعدد الغسل لعلها حصول خفة النجاسة بالمرة في الثانية لغسلة الاولى لتزول بالمرة في الثانية بالكلية
وما دام ماء الغسل في المحل لا يعد حصول الخفة بل ربما يظن عدم حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير
او الجاري فان العصر يسقط راسا على الوجه الثالث ولذا قيد … المص والشهيد والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه بل يحكى
عن بعض من عاصرناه نفي الخلاف فيه الا ان المصرح به في الجاري وحقيق القائل بالتعدد في غير القليل ولعله لازم من ادخل العصر في مفهوم الغسل
وحيث عرفت انه يكفي الشك في ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في الجاري لولا قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر
بثبت الحكم في الجاري بتنقيح عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم الفرق وظاهر ما مضافا
الى قوله ع في بعض الروايات مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره ومضافا الى ما ورد ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فالاقوى
عدم وجوب العصر في الكثير والجاري وفاقا للاكثر على الظ ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير في البول

وغير مضاف في البول الى ما تقدم من صحيح ابن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على ثبوت الحكم في غير البول بضميمة عدم القول بالفصل بما ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغمير فيما يعسر عصره كالفراش الغليظ والمحشو بالصوف ونحوه لكنه ربما يظهر من بعض الروايات كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الآخر ولابد من تقييده بكونه مع الغمز والدق والحكم بوجوب العصر ثابت في ازالة كل بول لنجس بل كل نجاسة الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف وظاهر الحسنة الحلبي المتقدمة عن بول الصبي قال يصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وظاهرها جريان الحكم في الصبية كما عن ظاهر الصدوق الا ان يرجع الذيل الى الجملة الاخيرة اعني قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المحصل مما ذكرنا هو انه يعتبر في التطهير مداخلة الماء المطلق لاجزاء المتنجس على وجه الغلبة ثم خروج الغسالة عنها او انفصالها بماء عاصم ويتفرع على هذا انه لا يطهر المايعات المتجمدة بعد التنجيس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها فلا يطهر الا ظاهرها وكذلك في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون اذ يحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب التحاقه اجزاء مائية لطيفة يشك في صدق الماء او انصرافه اليها فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنة فان تحقق الغسل هنا مشكل ولم يقم على كفاية مجرد ملاقاة الماء في التطهير دليل نعم يمكن ان يدعى ان مثل قوله ع في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وقوله ع في الخبر المتقدم ايضا مشيرا الى غدير الماء انه لا يصيب شيئا الا طهره مبين لان ملاك كفاية مجرد الملاقاة في الكثير والجاري ويمكن في القليل الاجماع على عدم الفرق بينهما من جهة لابدية صدق الغسل وان كان بينهما فرق من جهة وجوب اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوبه في غيره الا ان الظاهر قوله يراه ماء المطر او قوله يصيب شيئا الا يشمل مثل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل هو الماء تمت الدعوى في الحاصل اعتبار دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بها الغسل بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة وانما منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة نعم انه يمكن ان يستفاد من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخ فاذا فيه فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل ونحوها رواية زكريا بن آدم في قدر قطر فيه قطرة نبيذ مسكر الى ما ذكره بعض المحققين في الاستدلال على هذا المطلب ردا على صاحب خبر حيث انكر عموم الدليل على طهارة كل شيء بالماء ردا على صاحب المستند باطلاق ادلة الغسل من ان تطهير كل متنجس اذا غسل على الوجه المعتبر قاعدة كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظاهر انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التقييد الثاني من التقييدين اللذين اعتبرناهما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة او انفصالها بالعاصم فقد الامرين في الغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني على ما نسب في محكي المعالم الى المعروف بين المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي من صريح المنتهى ومجمع الفائدة ولعله تجوز واغسل هذه الاشياء بالقليل تمسكا بلزوم الحرج واطلاق ادلة الغسل وان التخلف في هذه ليس باكثر من التخلف في الحشايا بعد الدق والتغمير ولكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجبان رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة المايعات بالقليل وان تصور التخلص بنجاستها وسيجيء عدم طهارة ما يفسده التغمير بنحو التراب عند ذلك نعم يصلح ان لنا سبب الحكم اذا دل عليه دليل واما الاطلاقات فهي ساكتة عن حال الغسالة حتى لو قلنا بعدم اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تقييدها بادلة نجاسة الغسالة للطهارة بما بعد اخراج الماء في غسل الامور المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ولذا لا يحكم بطهارة الغسالة باطلاق غسل الثوب واما قياسه على المتخلف في الحشايا فهو قياس مع ظهور الفرق بان الباقي في الحشايا قليل من الغسالة والباقي في هذه الامور مجموع الماء الملاقي للباطن نعم ربما يقال ان اللازم من ذلك وجوب تجفيفها بالشمس بعد الغسل لزوال الغسالة المتنجسة بالملاقاة وفيه انه منظر لاحتمال الدخول لاخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل او كون مطلقات الغسل منصرفا الى ذلك وكيف كان فمع غسل هذه الامور بالقليل اشكال لا يدفع الا بان يشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر من الذخيرة كما في آه عدم الخلاف في جواز غسلها بالكثير حيث ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق اتحاده معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يدعى ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري مطلقا الآن يدعى ضعف الاتصال التجيبي المحكوم بالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت في الكثير وكان بعض جوانبه حاد من الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب فتقاطر على جسم فلا يلزم بقاء ذلك الجسم على الطهارة الآن يدعى ان غاية الامر الشك في الاتحاد فيرجع الى اصالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو انقطع الشيء بالماء ووقع في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء المتنجس منه فلا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظ واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم المتنجس اولا ثم وضعه في الكثير والاحوط من ذلك تجفيفه بالشمس ثانيا والاحوط من ذلك في الكثير ثالثا والاحوط من الكل تجفيفه ثانيا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث شمول اطلاقها او ظهورها في كفاية غسل اللحم

المتنجس

المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه الا ان يدعى ان بلية اللحم المطبوخ للعصر او مراد غسله في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان ذكره الشيخ في يه والمص في هي ولف كما حكي عنهم الا ان الاول يورد ما في متون الاخبار وبناء الثاني على تطهير امثاله بالماء القليل كما تقدم وعن القاضي الفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول دون الثاني ومما ذكرنا يظهر عدم طهارة الارض الرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والمص والشهيد اذ لا يخرج منها الماء نعم بل الخارج منه هو المقدار الزائد الذي يصب بعد تحقق الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء الذنوب من الماء لرواية ابي هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله ص بالقاء ذنوب من ماء وفي رواية تعلموا ويسروا ولا تعسروا وحملت الرواية على كون الذنوب لكون الارض حجرا او خرج غسالته الى خارج المسجد او اراد عدم رطوبة الارض لتجففها الشمس وكل ذلك بعيد مع ان الرواية مشهورة كما عن البيان والموجز ومقبولة كما عن كره لكن الانصاف ان مخالفتها القاعدة نجاسة الغسالة اوهنها مضافا الى اشتمالها حال الراوي بها نعم روى الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي فيه واعلم موضعه حتى تغسله الحديث وظاهرها جواز غسلها بالماء القليل والسند لا يخلو عن قوة لوجود بني فضال فيها الذين ورد فيهم خذوا ما رووا ودعوا ما رأوا والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة انما اذا حدث الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يخلو جسم من ان يجذب من الغسالة شيئا على حسب مقداره فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه اكثر الغسالة او اكثرها والا فلا يخلو جسم من ان يجذب من الغسالة شيئا فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل نعم يحكم بنجاسة الموضع الذي ينتقل اليه الغسالة ونحو قال المحكي عن المحقق حيث عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بماء يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه الماء نجسا انتهى وربما يستظهر من عبارته عدم الخلاف بينهما في ذلك حيث لم ينسب الخلاف الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد ان لا يتنجس بالغسالة موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة يتنزل اليها الماء ثم يطهرها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس ومن جملة ما لا يطهر بالغسالة الفضة والرصاص اذا تنجسا حال الميعان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا ظاهرها ويجب غسل جسد الجنب بعضه اذا احاط بعض ظاهره وخرج الباطن حذرا عن المس بالرطوبة ويكفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في كل يوم مرة المستند في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق ع في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليه قال تغسل القميص في اليوم مرة ولعل مضمونها مشهور بين المتاخرين وبه ينجبر ضعف الرواية لو كان الآن اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادة اجتماع الجابر والمنجبر وعدم كفاية وجود احدهما فضلا عن مورد فقدهما وح فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للظ في هي ويه ولا الصبية بالصبي وفاقا للمحكي عن المعتبر وقوبل عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذكر الصبي خلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظ المعتبر خلافا للمص هنا وفي التحرير ولا البدن بالثوب وظ الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها ولذا عنون المسئلة في كلماتهم بالمربية وان المتيقن هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي الذي لم يطعم وفاقا للمحكي عن ظ ية الا ان الظ ان المراد بالغسل هنا ما يعم الصب كما في نحو اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم يخرج من هذا العموم قطعا وظ الرواية ايضا التخيير زمانا بايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة وان اقتضت العادة طرو النجاسة اذا تقدمت على الصلوة واما دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء فيه مدفوعة بان المقام مقام بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تاخير الغسل الى اخر النهار لتدرك الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في الاولوية والظاهر ان الليل داخل في اليوم ولو اخل بغسل الثوب فالظ نسبة كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب لو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامدا اعاد في الوقت وخارجه بلا خلاف بين من يشترط الطهارة الخبثية في الصلوة والجاهل بالاشتراط كالعامد اذ لا نعلم لصاحب المدارك وشيخه كلام في كون الجاهل بالحكم مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته ويرده عموم ادلة التكاليف مع عدم ثبوت كون الجهل التفصيلي عذرا عقليا او شرعيا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرفون كثيرا من الفروع الا يسيرا منهم ويؤيده ايضا بعض الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل المقصر بما جهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت وحكي عليه الاجماع وبها اخبار كثيرة لا يعارضها خصوص رواية ابن محبوب لا عموم قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة واما الاخبار الواردة في ناسي الاستنجاء فانما تنفع المقام لو ثبت عدم الفصل في المسئلة ولا يخلو عن تامل واما الجاهل بالنجاسة فعلم بها بعد الصلوة ففيها اقوال ثالثها الاعادة في الوقت خاصة ورابعها الاعادة مع عدم التفحص في ترك النظر مع الالتفات واحتمال وجود النجاسة ويظهر من محكي جماعة الاجماع على عدم سقوط القضاء هنا والمحكي عن بعضهم ظ في وجود المخالف والاقوى ما اختاره المص من انه لا يعيد مطلقا لعموم لا تعاد الخ وخصوص بعض الاخبار ومعارضها اضعف منها وان اعتضد بالاجماع المحكي عن الغنية ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم

المذكور

المذكور ومستند القول الرابع رواية الميمون عن ابي عبد الله ع قلت له رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة
بالليل فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة و
يؤيدها تعليل الاعادة في بعض روايات الناسي بانه عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا راه في ثوبه ورواية وجوب الاعادة على من غسل ثوبه الجارية
فلم تبالغ في غسله حيث قال له ع اما لو كنت انت الذي غسلته لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد نفي الاعادة لو راه يابسا بعدما كان باشر غسله
ورواية محمد بن مسلم ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد
فلا اعادة عليك فكذلك البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند فغير صريحة بل ولا ظاهرة ومع ذلك فهي معارضة
بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة وانحصار ثمرة النظر والفحص بدفع الشك العارض للانسان
الموجب لعدم صفو القلب في العبادة من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان
الاولى الامر بالنظر ارشادا لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد
البول او المني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى اخره اذ ذكره ظاهر في انحصار (?) علة عدم
الاعادة بايقاع العمل على ظن التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظاهر المستفاد من الروايات المتقدمة مع
ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاق الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها في الاثناء فان امكنه
الازالة والاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلوة او حصول مبطل ازال او استبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل ابطلها
ولو نجس الثوب وليس له غيره صلى عريانا على المشهور وعن الشيخ دعوى الاجماع عليه وفي اطلاق النهي عن الصلوة في النجس وللاخبار منها مضمرة سماعة
قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء ويمكن
الجواب عن اطلاق النهي عن الصلوة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع عن الصلوة عاريا مع ان فقد الساتر اشد من فقد صفته
وعن الاخبار بمعارضتها باقوى منها سندا او عددا منها رواية علي بن جعفر المروية في (?) الفقيه وقرب الاسناد عن اخيه ع عن رجل عريان وحضرت
الصلوة واصاب ثوبا بعضه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والنقض عن الكل
بان ادلة الستر قد تقيدت بالساتر الطاهر والمفروض انه غير متمكن منه فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا خص الشرطية
والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام لاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان
فوات الساتر اشد من فقد صفته مع ان وجود الاطلاق في ادلة الستر بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مخصوص بما
اذا امكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهي مخصصة بالمشهور من العاري فالركوع الحقيقي واجب مشروط بعدم العراء فيرجع الامر اخيرة
الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع كما لو دار الامر بين ستر راس المراة بالنجس وبين صلوتها مكشوفة الراس ثم
يمكن ان يقال ان الستر غير مفقود في صلوة العاري اذ لو صلى متمكنا جالسا فقد ستر عورته الا ان يفوت الركوع والسجود ولذا قيل ان ادلة وجوب
الايماء على العاري دليل على وجوب الستر لان الشارع اهمل الركوع والسجود لاعتبار الستر فتامل واما عن الاخبار فبترجيح الاخبار السابقة بالشهرة
والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد ونحوه كما يشهد به رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
سئلته عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد بالاضطرار الاضطرار العادي
من جهة برد ونحوه فيكون قيدا للحكم لا الاضطرار الشرعي من جهة فقد الساتر ليكون تحقيقا للمورد السؤال وهو قوله ليس معه غيره ويحتمل
ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون شرطه
راجعا الى شيء واحد وهو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في مطلق اللباس من حيث كونه ملبوسا ومصاحبا او محمولا لا تنقص فيها من حيث
الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموم الركوع والسجود وقد عرفت حالها فاللازم حمل اطلاق الاخبار الاخر وما
ذكر من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار بالبرد ورواية علي بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسئلة محل اشكال
لكن قول المشهور لا يخلو عن قوة ويطهر الشمس ما يجففه بحرارتها او بمعونة الهواء بحيث يستند التجفيف اليها والا فلا يطهر الهواء الا تعاقبا بما يكون
وشبهه من النجاسات التي تزول عينها بالجفاف لعدم جرم لها وعن المقنعة وفي المراسم الاقتصار على البول وعن جماعة الحكم بذلك لانه المنصوص
بناء على ضعف رواية عمار الاتية والمشهور كما عن المهذب وغيره بل عن الشيخ انه لا خلاف في ان الشمس اذا جففت الاصول له من النجاسات في الارض
والبواري والحصر كلها يجوز الصلوة عليها انما الخلاف في طهارتها فان ابن الجنيد والراوندي على نفيها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنبات
ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وخصوص موثقة عمار سئل عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الموضع القذر

يكون

يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا
كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان
رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلاك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع القذر
حتى ييبس وان كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبر بما عرفت مع ان الظاهر ان الرواية من كتب بني فضال الذين
قال العسكري في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما راوا نعم استثنى الشيخ المفروض من النجاسات ووجهه واضح لان جرمها لا يبقى بعد الجفاف ثم ان مقتضى عموم
رواية الحضرمي المتقدمة عن الشيخ المعتضد بالشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبواري وما لا ينقل وعن ظ دعوى الاجماع على الثلثة الاول
وعن الدلائل ان المتاخرين عمموا الحكم لما لا ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبواري مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب
وما عن المعتبر من التردد فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ظ والجامع وكهي من الحاق كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان بالحصر ونحوهما
ما عن كهي وما عن محكي فخر الاسلام من عموم الحكم للنبات ما دام لم ينفصل كالخشب والالات المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك عدا رواية الحضرمي
وهي ضعيفة سندا ودلالة لما يلزم من تخصيص الاكثر فيها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن الغريب انا ظانا ما عن النزهة
من قصر التطهير على الارض والبواري قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان
والمغرب ان الحصير هو البارية الا ان عطف البواري على الحصر في كلام كثير من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة
الارض عمومها للتراب والرمل والحصى فلو اخذ منها جزء وتنجس كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد القائه على الارض كما عن ظ وكهي ام لا كما قيل لانتفاء
منقولا قولان اجودهما الثاني وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المش هي افادة الشمس للطهارة وهو صريح الاجماع عن السرائر وكشف الحق وهو
الذي يدل عليه رواية الحضرمي المتقدمة وصحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلي فيه فقال اذا جففته الشمس
فصل عليه فهو طاهر ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اعتبار طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس
باتفاق الخصم خلافا للمحكي عن الاسكافي والراوندي والبهائي والمحدث الكاشاني وظ ية وسبل (?) الحديث فاقتصروا على جواز السجود ولعله للاصل
وتعليل رواية عمار المتقدمة بناء على ما عن اكثر النسخ بدل (?) كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل
تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء ورد الاصل بما مر ورواية عمار بانها لم يثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير في اصابه يدل
على لفظ الغير نعم يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدوله الى الجواب بجواز الصلوة على الموضع دون ان يرده على التطهير يدل
على عدم التطهير لكن هذه دلالة ضعيفة معارضة بسقط (?) ظهور ان لا في الرواية واما رواية ابن بزيع فيمكن حملها على احتياج تطهير الارض الى الماء
المضبر (?) رطبا فيجففه الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل الظاهر في الروايات على ما هو بمنزلة في حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى
الطهارة وربما يتمسك باصالة طهارة الملاقي وانها لو عورضت باصالة بقاء النجاسة في الملاقى بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة
وفيه ما لا يخفى فان استصحاب طهارة الملاقي كما مر في محله ثم انه من حكم بطهارة الشيء حكم بطهارة باطنه مع اتصال النجاسة واتحاد الاسم
كما صرح به في ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كره والمهذب ومع ذلك وتطهر النار ما احالته دخانا او رمادا على المش بل عن السرائر ومع صد
الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة وهو ظ كره حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وهو احد وجهي
الشافعي وما احالته النار عندنا وبه قال ابو حنيفة وعن ف الاجماع على طهارة رماد الاعيان النجسة وعن نهي دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا
لخروجه عن المسمى ونحوه (?) من غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات ودخانها ونحوه عن
المعتبر وكري في خصوص الادخنة وفي نهي خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد عن مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة
نجاستها فيرجع في طهارتهما الى الاصل لو لم نقل بالرجوع الى ادلة طهارة الرماد بناء على عدم انصراف اطلاقها الى ما نحن فيه والتمسك باستصحاب
النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يستدل لذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص
المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب الجزء في دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما
لم يجز تجصيص المسجد بالجص الملاقي نعم يبقى الكلام في التعليل بان الماء والنار طهراه وعدم استقامته بظاهره مع امكان حمله على بعض المحامل
لا ينفع (?) المطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليس طهارة الرماد والدخان بل ظ الرواية ان الجص يتنجس بالعذرة والعظام
والا فالجص لكن الماء والنار طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل من
العذرة ورمادها الطاهرتين ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالها
بالنار فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه

من الدخان

عن الدخان والرماد ونحوهما المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس وبما ذكر ظهر ضعف التردد في طهارة الرماد كما عن المعتبر ومع الدخان كما يحتمله عبارة الشرائع في الاطعمة وبما ذكر ايضا ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما ورد في الدم الواقع في القدر الذي يغلي من ان النار تأكل الدم وما ورد من طهارة العجين النجس بالخبز ونحو ذلك لان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره اما او لو تميز النار في الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر في استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة حيث ان نجاستها ليست لصورها النوعية بل لانها اجسام ملاقية للنجاسة فالموضوع هو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يقال بعد اطلاق الاجماع المتقدم عن كثير على طهارة مطلق ما احالته النار الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريح بعضهم فيما بعد بان العجين النجس اذا استحال بالنار يصير طاهرا وما عن الوحيد البهبهاني من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس بعيد ولو بتنزيل النجاسة عن المتنجس بالاستحالة من والحاقه بالنجاسات العينية حتى ان صاحب المدارك حكى عنه التوقف في حكم نجس العين ونفى البعد عن طهارته في حطب المتنجس انه لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الملاقي للنجس هو الجسم الا الاجماع ولم نعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك ان لم ندع الاجماع على كون النجاسة في المتنجسات كالنجاسات تابعة لبقاء الحقيقة النوعية كما عن ظاهره من معقد اتفاق كره وشرح الوحيد البهبهاني ودعوى ان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافي اجماعهم المتقدم على كون نجاسة الملاقي من جهة كونه جسما فلو على المختار من عدم حجية الاجماع المنقول البناء على الاول لخفي بعد الرافع للنجاسة مدفوعة اولا بان الاستناد لا الى غير واحد منهم على الطهارة بنحو في المستحيل عن المتنجس ظاهر في ان كلامهم ليس في الرفع بل في الارتفاع وثانيا ان الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما غير متحقق ولم نعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للقدر المشترك غاية الامر انه ظاهر معاقد الاجماعات المنقولة فيحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع ولعبر هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر هذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب الدالة على نفي البأس عن الجص الملاقي غالبا الرماد عظام الموتى ودخانها على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جمع الوقود عليه ثم احراقه بل لا ينفك عادة من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا يجتنب غالبا الا عن التراب الملصق به ولو شك في الاستحالة فالاقوى استصحاب النجاسة لاصالة بقاء الحقيقة النوعية ومنه يظهر قوة نجاسة الفحم وفاقا للمحكي عن صريح الذكرى خلافا للمحكي عن مع صد والدلائل واكثر المتأخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة فيقوى ما ذكروه وربما استدل على استحالة الحطب بصيرورته رمادا وفيه ان الحرمة لو سلمت فلعلها محمولة على هذا الصنف كالابدال لحرمة العصير بعد الغليان على صيرورتها حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة بناء على ان العظام بل العذرة تصير فحما لا رمادا بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا تصير ذلك الطين اجرا وخزفا وفاقا للتهذيب للثاني خلافا للمحكي عن غاية المقصد والبيان ولد وموضع من هي وظ كره ثم ان المحكي عن هي ان البخار المتصاعد من ماء نجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس ونحوه عن المذنب ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية وهو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب المتخذين من ماء النجس والورد او غيره واما المتخذ من ماء القراح فالظ نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا ينافي في طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها عرفا ويطهر الارض باطن النعل والقدم كما في الروض وهو ما يستره الارض حالة الاعتماد عليها بل الخلاف بعيد بل عن مع صد الاجماع على ذلك مع اضافة باطن الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر ع جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله ع عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس ورائه شئ جاف قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله ع اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس ونفي البأس وان احتمل ان يكون من جهة كون الخف مما لا يتم به الصلوة الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف لتقرير الامام ع ورده على الطهارة كما لا يخفى مضافا الى النبوي المنجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا

نظيفا

نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان الوطي يعم ما كان بالقدم وبالنعل والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب وفي الحاق خشبة الاقطع نظر قال في الروض للشك في تسميتها نعلا لا للشبهة المذكورة ان الشك في الصدق لا يوجب التردد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل دليل على لحوقها به حكما فالاولى في وجهي النظر اطلاق الوطي في الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غير ذلك وهو الاقوى واما اسفل العكاز وكعب الرمح فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة في الاخبار المستفيضة المتقدم بعضها من ان الارض يطهر بعضها بعضا فان الظ ان الارض المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة الحادث من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظاهر رواية الحلبي والمعلى هو اعتبار يبوسة الارض وتقييد به الاطلاقات وفاقا للمحكي عن مع صد والموجز ولك الا ان يدعى ان ذكر اليبوسة فيهما من باب ان الرطوبة غالبا تزول بالمسح بارض يابسة دون الرطبة فليس لها مدخلية في العلة ولكنه مشكل وقد يجاب بقصور الروايتين سندا وفيه ان الثانية صحيحة او حسنة بابن هاشم والاولى منقول عن نوادر البزنطي وهو حسن لا يروي الا عن ثقة ومن اصحاب الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن مجمع البرهان من انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا ان يجعل نجاسة الارض وهو غير ضائر كرطوبة النجاسة اذ الضار سبق النجاسة لا الحاصل بنفس التطهير كما في غسالة الماء القليل وفيه ان وجه اعتبار الجفاف ما عرفت من الروايتين المعتبرتين لا هذا الوجه الضعيف وهل يعتبر طهارة الارض كما عن الاسكافي والجماعة المتقدم اليهم الاشارة اولا كما نسب صريحا الى ظ النهو والفتوى واختاره المص ومال اليه جحـ قولان من اطلاق النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الظ مضافا الى اشعار التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ان المستفاد منه من كون الشئ مطهرا اعتبار طهارته في نفسه وكيف كان فلا فرق بين النجاسة الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وهي وكره ومع صد والمهذب وشرح الموجز وض وضه لاطلاق الاخبار ولا فرق ايضا بين ذهاب الاثر بالمشي او بالمسح وفاقا للمحكي عن هي وش والمهذب وما تبعه تبع ولك لورود الرواية بكليهما ولا يجزي مسح بعض الاجزاء الارضية آلة للمسح بان ياخذ بيده حجرا او قبضة من تراب او رمل فيمسح بها المتنجس لانصراف مسح الرجل الى مسحها بالارض ولا بين ان يكون الارض ترابا او حجرا او رملا كما صرح به الثانيان ثم ان ظ الفتاوى تخصيص الطهارة بباطن القدم ونحوه والمراد به على ما في ض وكشف اللثام ما تستره الارض حال الاعتماد عليها وصرحا بعدم طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان ظ قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافات ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا لكاشف الغطاء ثم النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس اليابس فقيل بكفاية مجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي وكشف الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار المسح على الارض او المشي وعدم كفاية المماسة الا ان يتمسك بعموم التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة بقول مطلق وفيه انه لا يظهر من الرواية كيفية التطهير بالارض هل هو بالمسح او بالمشي او بمجرد المس نظير ما قدمنا في قوله الماء يطهر واجماله من حيث كيفية التطهير واما اذا كانت النجاسة ذات عين فلا اشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر كما عن مع صد والمنظومة اولا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتباره كاللون والريح وان اريد به الاجزاء الحكمية فالظاهر العدم لعدم اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع ان رواية مشي نحو خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار العالقة بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما فسرت بها الاثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظ انها غير قادحة ويمكن الفرق بينهما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول يعد نفس النجاسة بخلاف الثاني وفي ما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الاثر وقد يقوى بعدم اعتبار زوال الاجزاء الصغار لتعسر ذلك والاحتياج الى مشي كثير مع ان ظ الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع انه كثيرا ما يدخل النجاسة في شقاق الرجل فلا يزول بالمرة ولو بالمشي الكثير او المبالغة في المسح وفيه نظر ان اراد مطلق الاجزاء الصغار واعلم انهم قد عدوا من المطهرات امورا اخر لا بد من التنبيه عليها ولعل اهمال المص لها من جهة انها ليست في الحقيقة رافعة للنجاسة كما ستعرف بل المطهر حقيقة هو الماء والشمس والارض وعدنا النار منها بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدم وهذا وجه جعلها من المطهرات الحقيقية والا فهي على التحقيق رافعة لموضوع النجاسة باحالته الى موضوع طاهر من تلك الامور المستحال اليها الاستحالة من المطهرات عن التسهيل في بعض حواشيه على القواعد ان الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول ليس بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي وكيف كان فالذي ينبغي ان يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى مغاير عرفا سواء كان بتبدل تمام ذاتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسة حمل في كلام الشرع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكوز وزال الصفة زال النجاسة لان المحمول تابع للموضوع ثبوتا وارتفاعا وثبوته في موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله الماء المتغير

اي المتلبس بالتغير بحيث لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا وزال التغير والتمسك بالاستصحاب غير معقول لان بقاء الحكم في غير موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكرنا ظهر ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه وان الخلاف الواقع بين الفقهاء من الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع الى ادعاء استحالة الموضوع وانكارها لا الى كون استحالة الموضوع منشأ للحكم بطهارة المستحال اليه ويشهد بما ذكرنا ما صرح به جماعة في المعتبر وغيره من حيث استدلالا على عدم طهارة الاعيان النجسة بالاستحالة وعدم طهارة الخنزير اذا صار ملحا بوقوعه في المملحة في مقابل ابي حنيفة الذي لم يتشبث الخلاف لا البرهان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا تزول بتغير الصفات فان تصريحهم بهذا الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة التي انكر المحقق والعلامة كونها مطهرة هي مجرد تبدل الشيء الخارجي من حال الى حال او من صورة نوعية الى اخرى لا استحالة موضوع النجاسة ومحلها ومن هنا اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا والماء النجس بصيرورته بولا لحيوان مأكول اللحم او لبنا له والماء النجس نباتا فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشافه من الادلة الدالة على طهارة الامور المذكورة المستحال اليها ومن هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير وبطهارة الثاني بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فانحصر الكلام في موارد الخلاف في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب في الاشكال فيه من جهة الاشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة والاشد تشخيص الموضوع ان علم بزواله فلا بقاء للحكم كما عرفت كما لا اشكال فيما لو علم بقاؤه ولو شك في بقائه فالمرجع الى اصالة البقاء اذا عرفت هذا **فنقول** مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا ان النجاسة كالطهارة من الصفات القائمة بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة وليستا كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين بالفعل الفلاني بحيث يكون محلها نفس النوع نعم غاية الامر ان يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في قيام الصفة المذكورة بموضوعها المزبور والا فليس جزءا للموضوع لان المفروض ان الموضوع هو الجسم الملموس الخارجي والخصوصية المذكورة ليست جزءا لها ومجرد المدخلية اعم من ان يكون في الحدوث فقط او فيه وفي البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف في مع صلحة ده ما ذكره فخر المحققين في ابتناء المسألة على استغناء الباقي عن المؤثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بانفسهما من الاحكام الشرعية كان تعلقهما بالانواع على وجه تكون الصورة النوعية جزءا من الموضوع لكن الظاهر المتبادر منهما كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتهما موقوف على بيان الشارع والحكم الشرعي بما يترتب عليهما ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة العينية للنجاسات والنجاسة العرضية للجسم المتنجس على نسق واحد ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية الخاصة لها مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي امكن الفرق بان الموضوع في الاولى هو خصوص النوع وفي الثاني القدر المشترك بين نوعي المستحيل والمستحال اليه واما دعوى مدخلية الصورة النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة وابطال الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فهي مدفوعة بان العرف لا يفهمون محل النجاسة الا الجسم الخارجي المركب من الاجزاء الخارجية ويعتقدون خروج الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطوارئ كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم وكذا استصحبوا نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت حتى فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا طهارة الحيوانات الطاهرة بعد الموت لولا قيام الدليل على نجاسة الميتة واما ما ذكرنا سابقا من موارد الاتفاق على الطهارة فاما لاجل فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة انسانا واما لاستكشاف ذلك من ادلة طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كان بول الشاة طاهرا ما لم يصر بول انسان فافهم ثم ان المصنف في المنتهى بعدما اختار عدم طهارة الخنزير وشبهه بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض لما اختاره اولا من عدم طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على الدليل الثاني وذكر الاول لكونه معولا عليه عند غيره ومنتصرا مؤيدا ولذا اقتصر المحقق في المعتبر في ترجيح الطهارة على الرواية وكيف كان فما ذكره يحتاج الى التأمل التام نظرا لما ذكره الشهيد وغيره بناء على القواعد من ان الاستحالة اذا فسرت بتغير الصورة النوعية فهي لم تحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة بخلاف ما اذا فسرت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا فلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال في طهارتها وكذا لو طرح فيها شيء فصارت خلا لنسبة الاول في المنتهى الى علماء الاسلام والثاني الى علمائنا ويدل عليه اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطي بها خمرا قال خذها وافسدها قال ابن ابي عمير واجعلها خلا وفي المصحح عن عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليحول خلا قال لا باس بمعالجتها نعم هنا اخبار اخر دالة على النهي عن علاجها مثل رواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون عن

علي

علي كلوا من الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وفي الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء على ان يقلبها بالقاف من القلب اي ما يقلبها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكرنا من الاخبار المعتضدة بالاتفاق المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين الباقي مائعا فيه او جامدا في الخمر بعد التخليل او مستهلكا فيها قبله او معه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالباقي الجامد فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظ الشهيد الثاني طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر و استظهره الفاضل القمي في اجوبة مسائله مضافا الى الرواية المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن في القدر الذي فيه اللحم فيجعل فيه العصير لكن ظ المحكي عن ابن ادريس تقييد المطروح بما اذا استهلك خلا وكانه المراد مما عن الكفاية وشرح المفاتيح من انه ربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج ويظ من شارح الروضة التردد فيه تبعا للمقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري وكيف كان فلو لاقى الخمر نجاسة خارجية فالمحكي عن جماعة عدم طهارته بالانقلاب وهو مبني على ما يظ من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول النجاسة للمضاعفة ويمكن منعه للاصل واختصاص ادلة التنجس بما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته ولو تنجس العصير بملاقاة الخمر وبالعكس فلا يبعد طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة بالنوع من حيث هو نوع لكن لو تم هذا للزم مثله في الخل الملقى في الخمر حيث انه في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك متنجس اما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصير مع لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة في الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها ولا يجب ثقب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل له وبالجملة فطهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه مع عموم البلوى ولو تنجس ماء العنب بالخمر ثم صار خمرا فالظ طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته بل الغالب في ابتداء الخمور كونها مما يكون فيها وضع الخمر وقد ذكرنا من ان المتنجس بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول فلا يبقى نجسا لعرض اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنه ظهر العصير بعد ما ثبت اجماعا نصا وفتوى وكذا بالشمس والهواء وبطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية التحريم دون تقييد نعم قد يحتمل قليل من الفتاوي وكثير من النصوص التقييد بذهاب النار ولكنهما يحملان على الغالب لمنافاة ارادة تطهير العصير النجس ثم ان قيل بان يكون العصير اذا تنجس بالغليان فيكون تطهيره باستمرار الغليان الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو ان ذهاب بالنار فالتعميم بسقوط المسئلة بل بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء التحريم والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع ولا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن منصوص ففي رواية عقبة بن خالد في الرجل ياخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين رطلا من ماء فيغلي الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا باس والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار المتقدمتين في عصير الزبيب الا انه قد عرفت قصورهما عن افادة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتم فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزون الثلث من حيث الوزن الا ان بعادته عليه اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة الواجبة اليسيرة تقدير الوزن غالبا واضاف بعض المعاصرين في شرحه الى الامرين المساحة وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال بثبات الوزن في المساحة على المساحة ولذا جعل الكيل احوط منها ولو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لاصالة حرمة ما زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطرافه الفوقانية لان ذلك من اللوازم العادية لنقص العصير فيطهر الاجزاء العالقة بالاناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ويطهر ايضا الالات التي يزاولها العامل وان كانت العصير الغير المثلث عالقا بها وكذا ثياب العامل اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك لما يفهم من الاطلاقات وترك الامام ع الاستدراك لها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي يلاقي العصير غالبا عند التثليث ولو باشر العامل قدرا وامتعدده من العصير فهل يطهر تبعا بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارته كالجزء على تثليث اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة انه اذا انجست الالة يراد بالعصير ثم اخرجه مع ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير ويبقى فيه قدرا يعلم بذهاب ثلثي ما عليه وان زال ما عليها ادخلت فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا يطهر المراد بمثل ما طهر به الالة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يخص منه بعد ازالته عليه في العصير فيذهب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كما ان تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظرف كما يصبه فيه او يشبهه مطهر لكن بين ذهاب

ثلثي

تنجسه عليه اما ان يزيل ما عليه ثم يوضع في العصير لكنه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولمحله ويزيد الالة والمزاول انما يطهران بذهاب الثلثين وان كان نجسا بجزء اخر من العصير بدلا بل عنهما ولم يزد هنا ثلثاه انتهى اقول ما ذكره من الخصوصية للالات والمزاول ليس مختصا بهما بل يجري في كل ما يصيب العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير اذا زال ما عليه يوضع في العصير فهو ينجس العصير ولو كان الوضع قبل ثلثيه ممنوع لانه كالاجسام المطروحة في العصير لا فرق بينهما في ذلك كلما تم بين ما لو طرح منه شيء وبقي على حاله الى ما بعد الذهاب او اخرج شيء منها بالمغرفة وشبهها لاختبار مقدار طبخه ثم القي في العصير ولو بعد حين حيث يعلم ان هذا العصير لما لو بقي لك الشيء لم يذهب ثلثاه فلا دوي طهارة ما لا في العصير ولا ثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا وان علق باجزاء العصير التي يعلم بعدم ذهاب ثلثيها بعد الوضع ثانيا اما العصير فلا استهلاك في ذلك العصير ولا ينجس العصير قبل الغليان نعم لما عرفت من عدم تنجس العين بملاقاة مثله الا ان يمنع من الاستهلاك لما مر في مسئلة امتزاج الماء المطلق بالمضاف ونحو غير مختلف الصفات المتلون بالطعم والرائحة وفي مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ماء حيث ان التحقيق هو اختلاط الجزئين لا استهلاك احدهما في الاخر فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فينجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل انما هو فيما علق به العصير بعد ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهاب لمثله الى طهارته ودل عليه الرواية المتقدمة في ماء اللحم الملقى فيه العصير ودعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير لم ينفصل عنه بعد الطرح والا فهو كنجاسة خارجية مع سبق نجاستها مدفوعة بما ترسا بقاء عدم تنجس العين بما لاقاه او لا في مثله الا ان يفرق بعدم التنافي بين عدم انفعال العصير حين النجاسة اعني قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع على حالة المانع من طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته يوجب نفعا له بهذا المتنجس فلعله هو المشهور وحكاية الاتفاق قد دواية السرائر المتقدمة تعدم انضمام القطع بعدم الفرق بين ما لو انفصل الجسم المطروح فيه ثم نا ثم القي فيه وبين ما ابقي على حاله الى ذهاب الثلثين والحاصل ان ما يقع في العصير اما طاهر واما نجس فان كان طاهرا فلا يقدح بنجسه بالعصير وان كان جامدا على الاثر وقد تقدم ان المحقق القمي في اجوبة مسائله نسبه الى ظ الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ماء اللحم المنضمة لعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى بوجود بعض الاشياء غالبا في العصير وظ كلمات الاصحاب المتعرضين لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج ذلك الجسم ثم ادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين ولا بين علو اجزاء العصير حين الوضع ثانيا وبين زوالها عنه وبما تقدم من شارح الروضة بقاءه في الصورة الثانية على التنجس وتنجيس العصير اذا لم يكن من الالات ظ فيه بعتبر في اعادة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثاها نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب ثلثي اصل العصير في طهارة تلك الاجزاء وان كانت عالقة بالالات وقد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان العصير لا ينفعل بملاقاة ذلك الشيء ولا بملاقاة اجزاء العصير العالقة بذلك الشيء وان كان لم يثلث بعد الوضع ثانيا فكل ما لفظ كلامهم من جهة بقاء الجسم الجامد الموضوع فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الالات من جهة بقاء الاجزاء العالقة اذا لم يثلث هي وان ثلث اصل العصير وان كانت عالقة بالالات هذا كله لو اخرج على النجاسة من نفس هذا العصير ولو اخرج الجسم العالق به اجزاء من عصير ووضع في اخر فان كانت طاهرة استهلكت في العصير الذي فيه فالظ اعتبار ذهاب المجموع وان نعلم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت حال الغليان وان كانت نجسة فبقي طهارتها وطهارة محلها بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر به بدن الكافر وعرقه الكائن عليه الحادث حال الكفر وسائر الرطوبات الكائنة على بدنه المتنجسة دون المايعات النجسة والمتنجسة بغير اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي او المرتد الملي وانما الاشكال والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته ايضا يوجب طهارته وزوال نجاسته وفاقا للمحكي عن ظ التحرير والذكرى وصريح المهذب والروضة وجماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر ولا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب لا يجري فيه كما حقق في محله وان كان في المعنى الشرعي فلا يستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنة وانما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام كذلك ومن ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله وليس الكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في اتصافه بالندامة على ما مضى منافي لاتصافه بصفة الكفر لان المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية او الرسالة او الضروري من الضروريات او المستحق بما علم اخراجه ضرورة كافر والمفروض ان النادم على احد المذكورات او على فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل هو مقر ومعترف ومحترم لما استخف به فلا يصدق على النائب انه كافر نعم كان كافرا ومجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتب الحكم وبقائه كسكك دمه وانتقال ماله الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على الكافر بل على من كفر ولهذا لا يبين الزوجة

الغير المدخول بها بمجرد ارتدادها وان كانت توبته مقبولة بالاجماع وانها تصير بمسلمة مؤمنة فالوجه التمسك باستصحاب نعم التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في باب الميراث على عدم قبول توبته وكذا احكايته للاجماع عن جنة باب الحدود فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتد الفطري بمعنى انهما يستتابان ويقبل الحاكم منهما التوبة ويكون الواقع منهما كغير الواقع في عدم ترتب اثر عليه حيث ان الثاني من الذنب لكن لم يذنب بخلاف المطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا ان الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بل نسبه شارح الروضة ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول يستلزم الخلود في النار وهو ينافي الاسلام مدفوع بانه لا اجماع على خلود الكافر في النار مطلقا حتى مثل هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتها مع عموم ما قبول التوبة حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيدل بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد المطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة في دفع ما يحكم عليه لاجل الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى قول الباقر المروي في باب اعادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه خيرا ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بما دل على طهارة المسلمين والسيد في دعوى اسلامه امران الاول لما ورد في بيان الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء النبي صلى الله عليه وآله من عند الله تعالى فيقيد ذلك بواسطة ما ورد من انه اذا وقع الاستخفاف مع الكفر وانه من جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد ولا شك ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكر وانه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف كفر الجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف لا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف ويقبل البقاء بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه وعجز عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما تقرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف وانكار تعلق الاخبار بان الكلام في ظاهر ادلة التكليف حيث ان الظاهر منها امكان المكلف به وعدم امتناعه فيكون ان يعارضها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ذلك لكنها بالنسبة الى ادلة عدم القبول لعدم امكان اخراج المرتد عن ادلة التكليف وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى وعدم امكان حمل التكاليف بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم واثبات العقاب لانه استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا فيحال الفظ ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام المطلقة والطهارة المطلقة ومنها الغيبة والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة زمانا يحتمل زوالها عنه وعن محلها من المطهرات مما لا يخفى من المسامحة توضيح الكلام فيه ان المحكي عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيدين وصاحب الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك والمعالم بل عن المشهور كما عن مجمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت ميتة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس ذلك الماء غابت او لم تغب وعن ظ الخلاف دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة وتمام السيرة ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب والطلاق ما دل على نفي الباس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها من ملاقات الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادي به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله اني لا استحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة لها من ملاقات الميتة لما كانت غالبة المقارنة لها كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والا وجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتد به مشكل كالاسناد الى الاجماع المحكي من ان الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان مساق هذا الاجماع مساق اخبار طهارة سؤر الهرة واما قيام السيرة ولزوم الحرج فانما ينشأن من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم احتمال زوال النجاسة ولو بغيبة ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قيل انه ظاهر التذكرة والمعتبر والذكرى حيث استدلوا التعميم لصورتي غيبة الحيوان وعدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر لعدم امكان الاستدلال على ذلك بما في موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ ولا تشرب زاد في الاستبصار كما حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا فتوضأ منه واشرب لانه على المقتضاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الا ان يقال يكون ذلك كناية عن مطلق النجاسة فتكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة

الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور وما ابعد ما بين القول المذكور وما حكي عن
ابن فهد واختاره بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من دون فرق بين بدن وثيابه وفرشه وانيته وهو ظاهر الاردبيلي
في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة في غاية الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله وبرده السيرة القطعية والطلاق الموثقة بل الاخبار المتقدمة
التي هي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة المايع اذا خرج منه الفارة حية مع انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها
ومخرج منيها مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي عن مهذبه موافقة المشهور بل صرح
في الموجز بقوله ويحكم بطهارة حيوان يجنب اذا غاب زمانا يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم يغب ما علم المالك المتحرز بنجاسة
ثم شوهد مستعملا ومثله الهرة اذا اكلت فارة ولم تغب ما لم يتلوث انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما
يستشكل في الاتفاق هذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بارتفاع النجاسة المحققة في بدنه و
ثيابه بمجرد زوال العين مع عدم طرو الطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال او الظن الخاص الحاصل
من شهادة حاله او مقاله فيه ذلك وجوه بل اقوال اوسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحا عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد
انه متفق عليه بين الاصحاب وهذا بقيامهم بعضهم الاصحاب على تلك الاوذلك بالعمل بظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية
ولزوم الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهرها وان كان هو الاخبار المقالي الا ان التامل الصادق يشهد بانه
لا يفرق بين تكذيبه او اتهامه فيما يظهر من حاله او معتقده لو يخبر به ويؤيد المطلوب ايضا بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب
المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمة وفي الحكية عن السرائر المسؤول فيها عن سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها وفي
رواية اخرى اذا كانت مامونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة الماء المعد في البيت للشرب في التطهير فمباشرتها للماء المذكور
في قوة اخبارها بتطهيرها ومما ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون ذلك المسلم عالما بتنجيس بدنه او ثوبه وفاقا للشهيدين في الذكرى والمقاصد
العلية بل يستفاد من تعليل الاصحاب المتقدم حكايته عن التمهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد وكيف كان فوجه الاعتبار
مما ذكرنا ان لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادة حاله لا يوجهها الا بالتطهير بل غاية الامر شهادته بالطهارة وهي وان
كانت مقبولة لا تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجيس وابتنائها على الاصل او اعتقاد عدم العروض والادلة المذكورة ايضا لا تفي بصورة
الجهل ولو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها وبذلك ضعف القول باعتبار العلم اما مطلقا كما هو المحكي عن السيد
في منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع او في بدنه خاصة دون الثوب كما عن الموجز والمراد بالعلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد
عدم التنجيس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير وربما اشترط اهلية الازالة المستفادة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فيترك
بعد اعتبار العلم بالتنجيس وشهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل وغيره منع بالاكثر الادلة المتقدمة
الا ان السيرة ولزوم الحرج كانا في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوانات او بالانسان او لا يلحق باحدهما بل يحكم عليه بمقتضى
الاصل ولا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسئلة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال الزوال ضعيف لا
دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول متمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا بل الظاهر من
التعليل المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل وليس من الظاهر من حاله او مقاله ازالة تلك النجاسة ولا ريب ان من تنجس بدنه
ثم غاب عنا ثم رايناه ولم يظهر احتمال الدعم يظهر منه ازالة تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او ياكل او يشرب او يتناول لمايع بتلك
اليد النجسة لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه
الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط فيه الطهارة في كاله لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بالظن الا
ان اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه واعلم ان المراد
بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن بخصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة وصريح روايات
كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين ومنها انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فدمع المكتحل بالنجس و
بصاق التمهيل اعني شارب الخمر طاهر انتهى وفي العبارة ما لا يخفى عن المسامح وذكره غيره ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة عنها وهو لا
يخلو عن قصور وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تاثر البواطن بها وثالثة في تاثر ما
يحدث منها من الرطوبات والبقة في تاثر ما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة الداخلة
اليها من الخارج فنقول اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم لها

ثمّ قال
ومنها الخ

يجوز معها الصلوة ودخول المساجد وان منعنا من حمل النجاسة في الصلوة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع اطلاق ما دل على
انه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الانف وان كانت عينيا خارجية دخلت فيه او متنجسا معه فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم والانف ونحوهما مما
يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقي اجزائه في الفم لم تجز له الصلوة ودخول المساجد على القول بالمنع
عن الصلوة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها اخرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار قال
في الموجز ولو وضع في جيبه درهما نجسا اخرج للصلوة وتبعه شارحه بانباله على منع حمل النجاسة في الصلوة واما حكم تاثر البواطن وما يحدث فيها
فالظاهر انه لا اشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث منها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم
الخلاف كما يظهر من شارح الروضة ظهور انصراف دليل تاثر الملاقي للنجس الى غير البواطن لو كان اطلاق لفظي كيف وليس الدليل الا الاجماع المفقود
في المقام بل لا يبعد دعوى العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم لكن الانصاف
ان منع شمول معاقد اجماعهم على تاثر الملاقي لمثل الفم ومقدم الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن صفوان
عن عبد الحميد بن ابي الديلم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب ثوبي من بصاقه قال لا باس به لكن الرواية وعدم ظهور الخلاف غايتهما
علم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما صرح به الشهيد حيث ذكر ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان
مراد ابن فهد مما تقدم عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات وان التاثير هاهنا بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها اليها لا صيرورتها
طاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخفى عبارة الموجز من مسامحة ونحوها عبارة من قال ان البواطن تطهر
بزوال العين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتاثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يوجه بالتاثر على انها حد الملاقاة غاية الامر لا دليل على الداخل
على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال عينها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا تظهر اصلا لا دليل على تاثره بالنجاسة لانتفاء
عموم قاعدة الملاقاة الى غيرها اما البواطن الظاهرة كالانف والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف
فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر كما صرح
به كاشف الغطاء وهي ما يعد باطنا في باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن وباطن السرة وموضع نطبق الشفتين والجفنين حيث ان
الظاهر من تجويز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات عدها من البواطن مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا فيشملها ما دل على
اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق في النجاسة وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار او من جهة الاجماع
والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والا فليس هنا اطلاق يعتد به على الحكم فيها على الباطن بمعنى الاخبار الدالة على
حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء فيما ظهر من الانف والمقعد ولا يلزم من عدم وجوب غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا
والمسئلة محل اشكال في باب الحدث والخبث واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تاثره بالنجاسة المتكونة في البواطن
والداخلة اليها من الخارج فينجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة وشرحها وقد عرفت من الموجز وشرحه فيحكم
بتنجس الدرهم بملاقاة النجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتاثر
الجسم الخارجي بملاقات النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم
من جهة احكام نفسه ومن جهة ملاقيه ويتاثر بملاقات النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت من شمول ادلة الملاقاة ولذا نحكم بتاثر
نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال عين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ماء الحقنة اذا رجع من الباطن غير ملوث
بنجاسة ونحو المسهل المشروب الذي يخرج كذلك **خاتمة** يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل ونحوه والشرب اجماعا على الظاهر المصرح
به في محكي جملة من العبائر وكذا غيره من الاستعمال لنسبة الذكرى له الى علمائنا اجمع كذا في المنتهى حيث قال وقوله اجمع وعن كشف الرموز انه لا خلاف فيه
وعن الذخيرة نقل الاتفاق وعن الذكرى ايضا وعن البحار ان ظاهر اكثر اصحابنا اتفاقهم على تحريم انية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروض ايضا
حيث صرح بعدم القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه رواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها نهي عن انية الذهب والفضة وظاهره التحريم
مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم فالسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية موسى
بن بكر انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح
ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا
يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها قال الشافعي لا
يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المصنف ومن

ناخرعنه كلامه تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكى عنه نحو ذكوه الخلاف التصريح بالتحريم وبالجملة فلا اشكال في المسئلة وان حكى عن الصدوق والمفيد وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض التحريم ايضا وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يخ عن قوة لرواية موسى بن بكر المتقدمة عن البافرع المروية في المحاسن كما حكى بسند صحيح لكن الانصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق الا على المتخذ لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما ينتفع به الا ان التمتع استعمالها الا بمجرد اتخاذها اظهارا للثروة والتلذذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل ربما يخص بالاستعمالات المتعارفة فهو في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخ عن قوة وفاقا للمص في لف وحكى عن الحلي ايضا مع انه حكى عنه في لف المنع ويكره المفضض على المشهور بل عن الخيرة والنهاية والوسيلة نسبته الى عامة المتاخرين وقد يدل عليه بعد الاصل صحيح ابن سنان وحسنه لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة وعن الشيخ في ف التحريم لقوله عليه السلام لا تاكل من آنية فضة ولا آنية مفضضة ويطلق على مطلق المرجوحية جمعا كما هو المشهور كما في الكفاية انه يجتنب موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتاخرين وحكي عن القاضي والحلي وابن سعيد واختاره الشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتاخرين لظاهر الامر في رواية ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم تجد بدا من الشرب في القدح المفضض فاعدل بفمك عن موضع الفضة لظاهر الامر في رواية ابن سنان ونحوها ورواية اخرى خلافا للمحكي عن المعتبر وتبعه بعض متاخري المتاخرين فقالوا وان لم يعلم وجه يعتد به مع دلالة الصحيح وغيرها وفتوى المشهور واما المذهب فظ المدارك تبعا لشيخه الاردبيلي انه كالمفضض وعن المص انه لم اعرف لاصحابنا فيه نصا على قولهم الحقه بالمفضض في الكراهة لانه لا ينزل عن درجة الفضة وناقشه في الذخيرة بانه اثبات للكراهة مع فقد النص وكيف كان فامر الكراهة سهل انما الاشكال في معناه والظ ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا او مموها بماء الفضة وعن البحار ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره ويتميز كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف واصلها من الخزف او غيره وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما تلبس بالسبائك وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة والرابع ان تخلط الفضة بغيرها وتصنع منها الانية الخامس ما نقش بالفضة فالظ اخبار المفضض شمولها للاول والثالث واما الثاني فالظ في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على اللباس بل يمكن ادعاء صدق انية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وفي بعض ما ذكره نظر فتامل ثم ان اطلاق الاناء وعموم الانية في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير فيشمل المكحلة وظروف الغالية وظروف الافيون ووعاء الساعات المتعارفة فانه اناء كما صرح به في التذكرة كما عن كري في المكحلة وظروف الغالية ونحوهما الجعفرية وخصوص المكحلة وكانه للمثال لقال الفيومي فيما حكي عنه في مصباح الاناء والانية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه لشيء نعم ما يجتمع مظروفه واحدا في العرف من جهة لصوقه به لا يبعد خروجه عن اطلاق الانية كما صرح به بعض وهو كشف الغطاء الآن الذي يفرد بعموم الانية لمثل هذا ورواية ابن بزيع قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الانية ومبالغة الامام في الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره والمراد بالمرآة الملبسة ظاهرا ان يكون بيت الزجاج ووعائه معمولا من الفضة الا ان يراد بالتلبس تلبس بيت المرآة بالفضة فيكون داخلا في المفضض بالمعنى الثاني من المعاني المتقدمة عن البحار لكن عرفت حاله ولان المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من آنية الفضة فالمحصل ان ما كان مع مظروفه يعد شيئا واحدا لا يشمله اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الانية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض ويؤيد الجواز فيما ذكر مضافا الى الاصل وانصراف النصوص والاجماعات الى غير ما ذكرنا صحيح علي بن جعفر لسئلته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد والمسئلة لذلك محل اشكال ولعل مثل الاكتحال المحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه من الذهب والفضة وفي المناهل الظ انه مما لا خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهرا نعم روى علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن السرج واللجام فيه الفضة يركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به ونحوها من مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والمص المنع لما روى ان النبي صلى الله عليه وآله خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب وفي الاخرى قطعة حرير فقال هذان محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي عن الشرايع والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف رواية المنع واصالة الجواز وحكي عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة بالذهب وكانه للنبوي المتقدم والظ انه مما بين اصحابنا وتوقف في الذكرى في تحميل ضبة الاناء من الذهب وقال يمكن المنع للنبوي المذكور واواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والجلود والعظم طاهرة وكذا فيما ذكره من ان جلد المذكى طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل

الاناء من

الاناء من الخمر خمسا وغيره من النجاسات حتى يزول العين على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل الاناء من الخمر سبعا للاصل وموثقة عمار عن الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن ظ قد وصريح كتب المحقق وعد وس وعن المحقق نسبته الى الشيخ في يب ونسبه كاشف اللثام الى الشيخ في كتاب الصيد والذبائح من يب والى القاضي في باب الاطعمة والاشربة من المهذب لموثقة عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل ايجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب ومما ذكرنا يعلم ما في المحكي عن جامع المقاصد من ترجيح تلك الرواية بالشهرة ولو سلم التساوي فينبغي الاصل المقتضي لوجوب التتبع سلمنا ما نظر فيه بان الترجيح بالنص صريحا والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة حدا يبتدء معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع الى ما سيجيء من عموم وجوب الثلث في كل قذر لا الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية الثلث بمفهوم العدد وهو مردود والامر بينه بين مفهوم وبين حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى وانت خبير بان الموثقة صريحة في كفاية الثلث من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن ظ جماعة وصريح اخرين كفاية المرة لضعف الرواية فيسلم اطلاقات الغسل عن المقيد **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان التمسك باطلاقات ادلة الغسل لا يغني لورودها في مقام بيان اصل وجوب الازالة لا في كيفيتها ويشهد لما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث فيه لعمار سئلت ابا عبد الله ع عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤالين الاولين بمطلق الغسل حيث لم يكن المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني بعد الغسل ثم لما سئل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل كفاية الصب اجاب بلزوم الدلك حتى يتيقن زوال جرم الخمر والظ ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل واردة اما في بيان اصل النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام دفع البأس بعد الازالة واما لغير ذلك نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن التي هي كالصلوة في كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد واعم ابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة زائدا على ازالة العين لورد فيه من الاخبار ما شاء الله ولم ينحصر في رواية واحدة من روايات عمار التي يقطع بانها لم يكن يرويها الا قليل من الرواة في قليل من الكتب الا ان يقال انا نعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك وان لم ترد الينا الاخبار الدالة عليه ولهذا ذكر الشهيد في المسئلة الآتية في عدم كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانا قد نعلم المذهب بالرواية الضعيفة بل قد يكون بعض المسائل اجماعيا من دون ذلك ولا يجد فيها مثل هذه الرواية ايضا فالمتبع هو الدليل الاستصحاب وكيف كان فهل يلحق بالخمر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار فانه حكي مع صدق ولتعميم الحكم مفصولا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيره من غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ الكلب والخنزير او هما مع موت الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق واكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع وفيه نظر يعرف من عبارة الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب المص والبيان والروض وغيرها فاكتفوا بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ولمرسلة الشيخ حيث قال في ط بعد ذكر رواية التثليث وروى انه يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا للمص كما عن الكفاية لما عرفت من المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا للمص كما عن الكفاية لما عرفت من المرسلة ورواية العذرة وان الظ انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا ايصال الماء بالتحريك الى جميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه نجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل يحتمل انه لو ملأ الاناء كفى عن تحريكه كما عن محكي لك وشرح المفاتيح واعتبر فيه سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير والكبير والمثبت وغيره ثم ان المش قابلية اواني الخمر الغير الصلبة كالخزف الغير المانع للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها بالقليل وغيره خلافا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستند للاول باطلاق الغسل واطلاق موثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز والاناء بالغسل ثلاثا من غير استفصال بين افراد الكوز ونحوها وموثقته المتقدمة في غسلها عن الخمر ثلاثا وفي الاطلاق الاول ما عرفت مرارا فالعمدة اطلاق الموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية العذرة المتقدمتين نعم يحصل الاشكال في ان ما الغسالة

برهيت في هذه الاشياء ولا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل والاكتفاء بطهارة ظاهرها ما لم يحرز نفوذ ما فيه الى الباطن فيتنجس ويتصل بالظاهر ودعوى عدم الانفصال لو تم تخرب فيما اذا غسل بالكثير فانه كيف يدعى ان الجزء النافذ الى باطن الجسم متصل بالكثير فلا يحبس لغسالة وقد اتفقوا على جواز تطهير ما انتفع بالماء النجس بالقاء الكثير بناء على عدم انفعال غسالته للاتصال بالكثير او الجاري بل يمكن الاشكال في تطهيرها بالكثير بناء على انه لا يكفي في زوال حكم النجس من الباطن مجرد وصول الماء اليه ولذا امر بهلبه بيلك القدح المغسول عن الخمر في موثقة عمار المتقدمة الا ان يقال ان النافذ في الاعماق رطوبة ضعيفة لا جرم فيها ولا اثر من عدم العلم بالجرم والظاهر ان كلمات المعظم المجوزين لتطهيرها بعد الفراغ عن حصول شرائط التطهير من زوال الجرم وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها كالحبوب فيكون كلامهم في مقام من قال بعدم جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلي ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا عدا ابن الجنيد وعن الانتصار والخلاف والغنية وكري الاجماع عليه وفي المجر وعن الناصريات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب مضافا الى ما تقدم من وجوب الغسل ثلثا من البول مرتين بنحو الحجتها في البول والولوغ اولى بالتعدد ويدل على ذلك بعد صحيحة ابي الفضل في الكلب رجس نجس لا يتوضى بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وغيرها من الروايات المطلقة مضافا الى المحكي عن المعتبر والمنتهى زيادة لفظة مرتين في الصحيحة وتبعهما غيرهما ولا يبعد ان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة ولا نقدر يشهد بهما عدة خلو الكتب المعروفة عندهم عن هذه الزيادة وحكى وجودها في عوالي اللئالي لابن جمهور وفي الرضوي لشعر بوجودها قوله اغسله بالتراب اول مرة والا كان المناسب ان يقول اغسله بالتراب ثم بالماء مرتين وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعا لرواية عامية وقد مال بعض متاخري المتاخرين بل قبل الى كفاية المرة لاطلاق الاخبار ثم ان صريح الصحيح ان اولهن بالتراب فما في المحكي عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة الانتصار المحكي عن المقنعة من وجوب التوسيط لما يظهر من الوسيلة من وجود رواية بالتوسيط وهي على تقدير الوجود دالة شاذة والمحكي عن ظ جماعة اطلقوا القول بوجوب غسل الاناء ثلثا احدها بالتراب ان قصدوا الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من التقييد وفي اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى ذلك لانصراف الاطلاق الى الطهارة مضافا الى اصالة بقاء النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وفيه نظر وان زعم المستند ان الاصحاب غفلوا في هذا الباب بل ما ذكره في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب ان يعفر [illegible] الاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا الاقوى الثاني خلافا للمحكي عن الحلي والراوندي وهو ضعيف وان قواه المص في المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عدا ما ربما يتخيل من ان قوله اغسله بالتراب يفيد ان المراد بالغسل معناه المجازي اذ كان مع مزج التراب بالماء فاعتبار المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل الا على ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي لا يختص بما كان بالماء فالمزج المحصل للميعان محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل الميعان المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال له بحصول حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن الظاهر ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في الميعان والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا الميعان لا يصدق عليه انه غسل بالتراب بل جعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار بقاء الماء على اطلاقه لان الباء يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفا والاطلاق الناشئ من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشايع ولذا تمسكوا من اطلاقات الغسل في ادلة الغسل عن النجاسات وجوب كون الماء مطلقا وقد يقال ان الامر يتردد بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثاني فيقوى قول الحلي وفيه ان تصرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا لا يجامع حمله على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب واغسله ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والمتعلق باغسل فيكون التراب بما يغسل به لا بما معه الطهور ومقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغساله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب التعبير بهيئة الماء بالقراح او الخالص والا لزم جعل قسم الشيء قسيما له نعم هو المتيقن وموافق الاحتياط لا انه ينبغي ان يكدر بالتراب مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكدر الممزوج فيكون المزج مرة بحيث لا يوجب الميعان بل يصير التراب شبه الطين ليحصل الغسل به ومرة اخرى بحيث ما به يحصل الغسل الحقيقي فاحتياط التعفير يحصل بثلث مرات ان لم نقل باحتمال كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتمالات اربع واذا دعي مذهب المفيد في تقديم التراب على الغسلتين وتوسطه بينهما صار [illegible] ثمانية بالتراب بينها غسلة وبعدها غسلة واذا دعي مذهب الاسكافي بالسبع صارت الغسلات المتاخرة خمسا فيصير [illegible] بالظ سقوط التعدد في الكثير دون التعفير لعموم المرسلة المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في الغدير ولا يتعدى الحكم عن الولوغ من اقسام ملاقاة الكلب الا اللطع على قول مشهور وعن المفيد والصدوقين وبعض متاخري المتاخرين الحاق المباشرة بسائر

اعضائه

اعضائه بالولوغ ولعله لما يستفاد من سوق صحيحة البقباق المتقدمة من ان الوجه في الحكم نجاسة الكلب فلا فائدة للاناء دون خصوص الشرب منه ولذا استفاد المص الحاق اللطع ولم يعتبر احد بقاء شيء من المشروب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب باللسان الى الشرب بقطع اللسان في محله بخلاف التعدي من الشرب الى ملاقات سائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء الى غيره فالاقوى وجوب الاقتصار على ما يشمله وجه من العموم نعم لو صب فضله من الاناء المولوغ فيه الى اناء اخر فلا يبعد الحاقه به خلافا للمحكي عن المعتبر والذكرى وظ قد ولو تعذر التعفير فالاقوى في عدم طهارة الاناء بدونه سواء كان لفقد التراب او من [illegible] على التعفير كان لضيق رأس الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لا لاستلزام الحكم بعد سقوطه تعطيل الاناء دائما بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل تحت اطلاق رواية التعفير فيرجع فيه الى عمومات الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة وازالتها فلا تسقط بعدم التمكن ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري والكثير كما عن الكفاية وغيرها ونسبه الى المشهور ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب ويدل عليه المرسلة في المطر والرواية الواردة في الغدير من الماء وقد تقدم نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيح وبها يقيد المرسلة والرواية النافيتين الحاجة الى شيء اخر وعن صريح نهاية الاحكام وظ لف سقوط التعفير وما احسن لها التمسك باطلاق المرسلة والرواية المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة الامرة بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل وما بعدها بينه وبين القول بعدم سقوط التعدد كما عن المعتبر هو لحوظ والمتن كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو اخذ ما علق بجوانبها باللسان بالولوغ وهو الشرب بطرف اللسان وربما يستدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنعة ان الاناء اذا شرب فيه كلب او وقع فيه او ماسه ببعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في ط وي والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب وظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح به على ما فهمه المحقق في المعتبر وتبعه غيره فان لم يوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايض فانه استدل على ذلك بكون الخنزير كلبا لغة فله حكمه واما استدلاله الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا والخنزير نجس بلا خلاف فهو في مقابل بعض اصحاب الشافعي القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا كما هو المشهور اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعا خلافا لاطلاق كثير وصريح لخ فاقتصروا على الواحدة وهو محجوج بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا يجد له شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يقال ان المحقق نفسه لم يجد فيمن تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيحة عنده كان يرجع منه ذا الوهن بعدم معمول بها او هو موهون عنده في الرواية وان كان صحيحا بل قد يذكر في المعتبر انه رواية حسنة لكن العامل بها فلعل لكنه كان فرفع هذا الوهن بشهرة المتاخرين على العمل بها ونهاوربها بضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر او صرح فيه بكفاية المرة كالمحكي عن المقنعة ومنها تعليلها بان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كما تبل يهراق ما فيها ويغسل مرة والحقه بالماء واغرب كلام المحقق وهل الحق بالخنزير موت الجرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد للاصل ولموثقة عمار انه يغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلث لعموم الموثقة الامرة بوجوب غسل الاناء ثلثا وبين ان المقيد يحكم على المطلق وللمحكي عن ظاهر جماعة وصريح ما مر من المقنعة فيكفي الواحدة وعن ظاهر المعتبر وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط وعن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيده انه ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار فما عن جامع المقاصد من ان الظ عدم التفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب وان لم نقف فيه صاحب العشير كما ترى وكان مراده بقوله كما صرح به من الاصحاب ما في النهاية والوسيلة والبيان على ما حكى عنهم من عدم الفرق فهو مشكل لعدم ذكر الفار في الاخبار نعم حكي عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروى مثل ذلك في الفار اذا مات في الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادة الموثقة المذكورة لا يكفي المرسلة المجردة عن الجابر

تم كتاب الطهارة بحمد الله تعالى طهرنا الله من الارجاس القولية والعملية بمحمد واله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في التقية

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام يقع تارة في حكمها التكليفي واخرى

بحكمها

بحكمها الوضعي والكلام في المقام الثاني تارة من جهة الآثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على الصادر تقية كما تترتب على الصادر اختيارا ام لا
واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيها من قبل الشارع ام لا اما الكلام في الاول فوقوعها تقية يوجب رفع تلك الآثار
ام لا فوقوعها تقية يوجب رفع تلك الآثار والحاصل ان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كوقوع الوضوء الصادر تقية
الحق الواقعي فقد يقع في خصوص الاعادة والقضاء اذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كوقع الوضوء الصادر تقية
للحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وافادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام في مقامات منها لما الكلام في حكمها التكليفي فهو ان التقية تنقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده افضل والمحرم منه ما كان في الدماء
وذكر الشهيد قده في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام الشيعة والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر انتهى وفي بعض
ما ذكره قده تامل ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء
ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية مثل قوله في الخبر ان التقية واسعة ليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور وغير ذلك من الاخبار
المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول
بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على
المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلاة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال
المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية يحتاج الى الدليل
الخاص واما المقام الثاني فنقول ان الظاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار
عاما لصورتي الاختيار والاضطرار فمن لم يحتج لاجل التقية الى التكتف في الصلاة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان
او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع
الآثار وتم دلالته في الجملة لكن الانصاف ظهوره بقرينة الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب تقية او التكتف في الصلاة فقد اضطر الى الافطار
وابطال الصلاة لانه مقتضى عموم الادلة فتامل المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي به تقية **فنقول** ان الشارع اذا اذن في
اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن في الصلاة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان اذن بامتثال اوامر الصلاة او مطلق
العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قولهم عليهم السلام التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت ففي
الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر ثانيا نظرا في محله من ان الامر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري
اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به كما ان الامر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية اذا وقعت على
الوجه المأمور به اما لو لم ياذن في امتثال الواجب الموسع هل يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل
في مجموعه وبعبارة اخرى الكلام في انه هل يحصل من الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجبات على وجه التقية او لا بل غاية الامر
سقوط الامر عن المكلف حال التقية ولو استوعب الوقت والتحقيق انه لا بد من الرجوع في ذلك الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة
لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة مطلقا بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها
لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية
ذلك سقوط الامر بالصلاة راسا لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها
في العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسألة في مسألة اولي الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر راسا وان كان في جزء
من الوقت مع رجاء زوال العذر في الجزء الآخر ومع عدم رجائه فيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار
فثبت من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية يتوقف على اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن متعلق باحد امرين اما
الدليل الخارجي الدال على ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني هو نفس الاوامر العامة بتلك العبادة مع حال

التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء والشرائط الاختيارية وان لا
يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت او في الجزء الذي يوقع مع اليأس من التمكن منه فيما بعده او مطلقا
على التفصيل والخلاف في اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول بل يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي وسيأتي ان الدليل الخارجي
الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط في الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار
او ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص
التقية في لسان الائمة صلوات الله عليهم بالمخالفين لما يظهر بالتتبع في اخبار التقية التي جمعها في الوسائل وكذا لا اشكال في التقية عن غير مذهب
المخالفين مثل التقية في العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهدهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي
اعتقدوا تحققه في الواقع كما لو وقفوا بعرفات يوم الثامن والافاضة منها ومن المشعر يوم التاسع موافقا للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذي
الحجة في الليلة الاخيرة من ذي القعدة فان الظاهر خروج هذا عن منصرف ادلة الاذن في ايقاع الاعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا اطلاقا فان
هذا لا دخل له في المذهب وانما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي يتم العمل على طبق الموضوعات العامة الثابتة على مذهب المخالفين داخل
في التقية عن المذهب فيدخل في المورد للاطلاق لو فرض هناك اطلاق كالصلاة عند اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المغرب ويمكن ارجاع
الموضوع الخارجي ايضا في بعض الموارد الى الحكم مثل ما اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته اذا كان مذهب الحاكم
القبول فان ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في ادلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة اطلاق دليل الترخيص لاتيان
العبادة على وجه التقية وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل واما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعا لان مبناه على العمل المخالف للواقع
من جهة تعذر الواقع سواء كان تعذره للتقية من مخالف او كافر او موافق وسواء كان في الموضوع ام في الحكم كل ذلك لان المناط في مسألة اولي الاعذار
العقلية من غير فرق بين الاعذار يبقى الكلام في اعتبار عدم المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فان الاصحاب بين غير معتبر له كالشهيد
والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كما عن المحقق الثاني بانه اذا كان متعلق التقية
مأذونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة فانه اذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة
التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا وعلى هذا فلا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه
التقية قبل خروج الوقت قال ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة
والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعضهم فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار
الموافقة لهم ثم ان امكن له الاعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء
انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون المأتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق
لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع الحاجة انتهى **اقول** ظاهر قوله في المأذون بالخصوص لا يجب فيه الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت
عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر وانه من كان في سوق واراد الصلاة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مأمون فيه
ويحتمل ان يكون قوله قبل ذلك وان كان للمكلف مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة بالتأخير الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان
العمل ويكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة
في مجموع الوقت اذ الظاهر انه لم يعتبر احد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الاخبار بل لصريح بعضها ومراد القائل بعدم اعتباره في الجزء الذي
يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلاة في بيته مغلقا عليه بابه لا يجب عليه التسليم بجواز الصلاة تقية في مكانه ودكانه بحضور المخالفين نعم لو كان
الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسألة وعلى اي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم
الثاني انه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه
لا دليل على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال
تلك الاوامر لان التحفظ عن الضرر ان تأدى بترك ذلك العمل راسا بان يترك الصلاة في تلك الحالة حتى لا يشرع الدخول في العمل المخالف
للواقع فقد تأدت التقية بترك الصلاة راسا وان فرضنا ان التقية الجأته الى الصلاة ولا تتأدى بترك الصلاة كانت الصلاة المتكلف
واجبة عينا لاقتضاء التقية فيها فهو امتثال للوجوب التقيتي عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلاة الواقعية وان اراد به عدم النص الدال على
الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص
كما يكفي للدخول في العبادة امتثالا للامر المتعلق بها كذلك يوجب موافقة الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية

والحاصل ان الفرق بين كون متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له وجها كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالا لاوامرها كان امتثاله موجبا للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصا خاصا او دليلا عاما وكلما لا يدل على الاذن في الدخول على الوجه المذكور لم يشرع بمجرده الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالا لاوامرها بل ان انحصر التقية في الاتيان بها كانت امتثالا لاوامر وجوب تلك التقية اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام اوامر التقية ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل كلامه الفرق بين الاذن في العمل امتثالا للاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا لاوامر التقية لكن يتوجه نفسه تغييرها اذا كانت التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا فيدخل المسألة في مسألة اولى الاعذار ويصح الاتيان بالعمل الذي كونه امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر تلك الاجزاء والشرائط لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسألة اولى الاعذار وما ذكرنا يظهر ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسألة مسألة ذوي الاعذار وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على الظاهر ثم ان الذي يقوى في النظر في اصل اعتبار عدم المندوحة انه ان اريد به عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الاتيان به موافقا للواقع مثل انه يمكنه عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما وكما اذا امكن من صب الماء من الكف الى المرفق لكنه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك لو يجز العمل على وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات ايضا وكانه مما لا خلاف فيه وان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يقع العمل تقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مامون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلاة على صورة علم التمكن من اتيان الحق في مجموع الوقت مما يأباه ظاهر اكثرها بل صريح بعضها ولا يبعد ايضا كونه مجمعا وان اريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الامن كأن يكون في سوقهم ومساجدهم ولا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال او التحيل في ازعاج من يتقى منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية في افعالهم المتعارفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يحركه كل ذلك مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق عند الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج عنهم مع ان التحرز عن المخالفين في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكن من دفع موضوع التقية مثل رواية ابراهيم بن محمد بن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام عن الصلاة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح وهو يمسح فكتب عليه السلام ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم فاذن لنفسك واقرأ لنفسك وان لم تسبقك الى القراءة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلاة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنيعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرأ فيها فانه غير موثق به الخبر وفي رواية معمر بن يحيى الواردة في تخليص الاموال عن ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر الثاني عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوعا ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يتحقق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع التمكن وعدم الحرج نعم لو لزم من التزام ذلك الحرج او خشي من تفقد المخالفين وظهور حالة مخالفتهم له فهذا ايضا داخل في الاضطرار وبالجملة فرعاية عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم تأخير الفعل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف مما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لتنقيح ما دل على الاذن في الدخول في العبادة والاذن بها من الشارع وعرفت ايضا ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة على وجه من تأدية امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا فيما كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها اما لما اقتضى الدليل ولو باطلاقه ما خلفته في العبادة من دون اختصاصها بحال الاختيار وتجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة فيقتضي الفعل الفاقد لذلك الجزء والشرط نفسه كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين والصلاة مع المخالف بترك بعض ما له مدخلية فيها وبوجود بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد في عمومات الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص لتعبد قاعدة كلية في كون التقية عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص

اعتباره

اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول في الصلاة مع الوضوء بالنبيذ ومع التيمم في السفر بمجرد عوز الماء ولو كان موجودا امام الذي يمكن الاستدلال به على ذلك اخبار منها قوله عليه السلام التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله بناء على ان المراد ترخيص الله سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله فيقول مثلا ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ او المسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلاته والى التكفير وترك البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعا في صلاته فكل ذلك مرخص فيه في العمل بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان منعا غيريا من جهة التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله الى فساد العمل والحاصل ان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت لكل شيء بحسب حاله من التحريم النفسي كشرب الخمر والتحريم الغيري كالتكفير في الصلاة والمسح على الحائل او استعمال الماء المضاف في الوضوء فان قلت الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى الصلاة التي يقع هذه فيها فاذا فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلاة مع هذه الامور الممنوعة فهي غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلاة معها فهي مرخص فيها لكن مرجع الترخيص فيها بملاحظة ما دل على كونها مبطلة الى الترخيص في صلاة باطلة ولا بأس به اذا اقتضاه الضرورة فان الصلاة الباطلة ليست اولى من شرب الخمر الذي سوغه التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلاة التي يقع فيها بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لا بد من فعله مع وجود ارادة الصلاة في ذلك الوقت لا نسلم نظير ذلك ما تقدم من اولى الاعذار من لا يتمكن من شرط الصلاة في اول الوقت مع العلم او الظن بتمكنه منه فيما بعد فان تحقق الاضطرار يثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت في حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين دلت الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثناء المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعا غيريا دليل على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوعات لاجل التوصل بتركها الى صحة العمل فدل على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وفائدتها ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلاة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوهما وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله عليه السلام ثلثة لا اتقي فيهن احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معناها ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة ورفعها للمنع الثابت فيها اجمالا من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة المستثنى في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب دلالتها على المطلب لا يتفاوت الحال فيه بين تأويل الاستثناء على ظاهره او حمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام عليه السلام كما يظهر من الرواية المذكورة وتفسير الراوي في بعضها الاخرى والتنبيه الى عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في الاستدلال الا انا المتقدم ومنها موثقة سماعة عن الرجل يصلي فدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة فقال ان كان اماما عادلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلاته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها ان شاء الله فان الامر باتمام الصلاة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلاة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تأخيره الى وقت الامن ومنها قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن صدقة وتفسير ما يتقى فيه ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن منهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلاة الذي يفعله المصلي في محل التقية انه جائز وغير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لولا التقية ودعوى ان الداعي على التكفير ليس التقية لامكان التحرز عن الخوف بترك الصلاة في هذا الجزء من الوقت فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية مدفوعة بنظير ما عرفت في الرواية الاولى من انه يصدق على المصلي انه يكفر لمكان التقية وان قدر على ترك الصلاة ومنها قوله عليه السلام في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان الشيء في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته او شرطيته كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه وغيره من ترك التقية بخصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بناء على ترك التقية في سائر اعمال الراوي او على سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين وان لم يحصل التشخص بالخصوص خوف فهو الذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها ويؤيده بل يدل عليه اطلاق قوله عليه السلام ليس منا من لم يجعل التقية شعارا ودثارا مع من يأمنه ليكون سجيته مع من يحذره نعم في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه مع اطباء بعض اصحابه الذين صحبهم

تكن تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية ويحمل على بعض ما لا بأس في القواعد الثالث انه لو خالف التقية في محل وجوبها فقد اطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه والتحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او في شرطه او في مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان الفعل بطل والا فلا فمن مواضع البطلان السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه فان السجود يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكفير في الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة ليبطل بتركه وتوهم ان الشارع امر بالعمل على وجه التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بذلك الوجه بل من حيث نفس الفعل الخارجي الذي هو قيد اعتباري للعمل لا قيد شرعي وتوضيحه ان المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين ثم لم يعتبره الشارع في مقام الامر فهو نظير تحريم الصلوة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلوة فان قلت اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب للتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مماسة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل او المسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجبت الغاء قيد المباشرة لا نقول الامام عليه السلام لعبد الاعلى مولى آل سام سئله عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم الا بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء يتحلل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكل ما نحن فيه سقط قيد المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب كما ان الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجبت سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما ايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل التقية لا لترك ما وجب للتقية ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد والمقيد انما وجب بالتقية لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد وهو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه فرقا اعتباريا بامتثال وملاحظة الاسباب العقلية لكن يبقى على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل للخفيف … من افتى به لكن لا بأس باعتباره كما في عكسه المجمع عليه وهو تعين المسح عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا بأس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل الرجلين الواجب للتقية لما عرفت من ان اوامر التقية لم يجعله جزءا بل الظاهر لو نوى به الجزئية بطل الوضوء لان التقية لم يوجب نية الجزئية وانما اوجب العمل الخارجي بصورة الجزء المقام الرابع في ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من جهة رفع الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية فنقول ان مقتضى القاعدة عدم ترتب الاثار لما عرفت مرة من ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الاثار المترتبة على العمل الواقعي فلا نعم لو دل دليل في العبادات على الاذن في امتثالها على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاتيان بها ثانيا بذلك العمل واما الاثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء بحيث لا يحتاج المتوضئ تقية الى وضوء آخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له ان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه وهو واضح اما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل آخر ويتفرع على ذلك ما يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار امتثال الامر به بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثير وربما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتب الآثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز والمنع في كل شيء بحسبه فكما ان الجواز والمنع في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد به الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات … يراد به الاذن والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات بمعنى عدم التأثير وثبوته من جهة ترتب الاثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قول الشيخ يجوز المعاملة الفلانية او لا يجوز وهذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل ثم لا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد منها ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام في بعض احتجاجه على بعض … وآمرك ان تستعمل التقية في دينك فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وقد اذنت لك في تفضيل اعدائنا ان الجاك الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات فان تفضيلك اعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهارك براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولان تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي به

قيامها

قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاحط بدمك ودماء اخوانك متعرض لنعمتك ونعمهم للزوال مذل لهم في ايدي اعداء الدين وقد امرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك ونفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا وفيها دلالة على ارجحية اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه فان برء مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية فيها كالدماء ويمكن حملها على ان المراد الاستمالة والترغيب الى الرجوع حقيقة عن التشيع الى النصب مضافا الى ان المروي في بعض الروايات ان النهي من التبري مكذوب على امير المؤمنين عليه السلام وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة ايها الناس انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرؤوا مني فقال عليه السلام ما اكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال انما قال انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل لا تبرؤوا مني فقال له السائل ارأيت ان اختار القتل دون البراءة فقال عليه السلام والله ما ذلك عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فقال النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار ان عادوا فعد … وفي رواية محمد بن مروان … والله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان … فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الآخر فقال عليه السلام اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول دعاني علي بن ابي طالب عليه السلام يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرء منك قال اذا والله يقتلك ويصلبك قال قلت اصبر فذلك في الله قليل قال عليه السلام يا ميثم فاذن تكون معي في روضتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة او هما معا كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرعة بل الشارع على اقوال احدها وهو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسبه الاخير في محكي النجيبية الى العلماء وفي محكي كنز العرفان الى الفقهاء وفي مجمع الفائدة الى الموافق والمخالف وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتأخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي عندهم كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض الى المشهور واخرى الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث يحكى عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكة الثالث انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته وكذا المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك ثم وهو الظاهر من محكي النهاية حيث ذكر مضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذا الوسيلة حيث قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك وبمعناه المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب للكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر نسب الى جماعة بل اكثر القدماء ولا يخفى انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكرهما جماعة من الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في الجعفرية وغيرهما في عداد القولين في عنوان ما يعرف به العدالة مع ان عبارة ابن الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا يدل الا على وجوب الحكم بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في الخلاف حيث انه لم يذكر الا عدم

وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طارئ عليه يحتاج الى دليل نعم
عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدل في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا
في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور
التي تسقط المروة الى اخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد كفاية عدم معرفة الفسق منه في ثبوت العدالة لا انها نفسها ولذا فسر العدالة في
المروة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالارتكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون
العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضدها اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل للذهن فيه وح
من كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقا في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي
عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع انه مجتنب في الظاهر لكل احد مصرا
على الكبائر فيتبين كان فاسقا ولم يطلع ولا يتبين كان عادلا واقعا فاسقا عند اطلاعنا فتبين من جميع ما ذكرنا انه لابد من القولين لا يعقل ان يراد
بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يفي بذلك ولا دلالة في عبارتهما المحكية عنهما ولا فهم ذلك عن كلامهما من يعتني به مثل الشهيد
والمحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث اعني اعتبار الاجتناب مع الملكة لاتفاقهم وصراحة مستندهم كالنصوص والفتاوى
على اعتبار ترك الكبائر ولا بارتكاب الكبيرة في العدالة بعضها ويحدث الفسق الذي هو ضدها وح فاما ان تبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت اعتبار الاجتناب
الفعلي في العدالة وان ارتفعت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا امر شانها
ان يبعث لو تخالف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضحه توصيف الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الاتفاق بالمانعة عن ارتكاب
الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة
التقوى بحيث لا يقع معها ارتكاب الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان لقوله تبعث لا قيد توضيحي للملازمة ثم يبقى الكلام في
ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما في تكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في
الاحوال وهذا الامر يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة
كما هو ظاهر من عرفت حتى يكون من علم منه هذه الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها ويدل عليه مضافا الى الاصل فتامل والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة
المحققة بل عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق
لا يحصل بمجرد تركها المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها
مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبار ما زاد على العدالة فيه وفي الامام صحيحة ابن ابي يعفور حيث
سئل الصادق عليه السلام وقال بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد
واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الخ فان الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية
معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها بل لابد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل في هذه الصحيحة الدليل على
هذه الامور كون الشخص ساترا للعيوب ودعوى ان ظاهر السؤال وقع عن الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا والصفات
المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عينها مدفوعة بان الامر يدور بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم اجمالا او هو خلاف
ظاهر السؤال وبين خلاف ظاهر اخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة وطريقا للعدالة وح فلا يصلح ان يراد بها
الا نفس اجتناب الكبائر المسببة عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مدفوعة او لا يبعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة
المعرف المنطقي لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا بملاحظة ان طريقية ملكة ترك المعاصي لتركها ليس امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا الى
السؤال خصوصا بملاحظة قوله فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة على امارة فيكون ذكر الامارة
الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات
المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم ان يذكر لها طريق اظهر واوضح للناظر في احوال الناس ويؤيده ما ذكرنا انه لا معنى محصل لقوله
بعد الصفات المذكورة وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار لان الضمير في تعرف اما راجع الى العدالة بان يكون معرفا مستقلا واما
راجع الى الشخص بان يكون من تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الستر وما عطف عليه ليكون معرفا للمعرف وقوله والدليل على ذلك
معرفا ثالثا وهو ابعد الاحتمالات وعلى اى تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه على هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور الثلثة
المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله عليه السلام فيما بعد والدليل

على ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا الاستحياء من الله كما يراد في الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير
اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر
والعفاف واجتناب القبائح اجمع نعم الكلام في بيان ان الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله ع وتعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب هل هو
تتمة للمعرف او معرف له او للمعرف بالفتح لكن الثاني في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلبعد كون الامور المذكورة
امورا عرفية متساوية في البيان لمفهوم الاجتناب لا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفاهيمها والثالث ايضا بعيد بناء على المعرف المنطقي والشرعي لا
ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان اريد نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا
منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة او لا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب والحاصل ان جعله معرفا منطقيا فاسد لانه اما ان يراد من المعرفين كليهما
معنى واحد واما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد وكذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا
لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من
معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على
المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهرا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستدرك بعد جعل
عدم العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لان جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما لو قال ان امارة العدالة عند
الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل لازم قوله ع حتى يحرم على المسلمين تفتيش
ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن احواله فتبين من جميع ذلك ان الظاهر من الاحتمالات
المتقدمة هو كونه تتمة المعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند الاطلاق نسبة المعصية الى
احدى الجوارح وح فيكون قوله وتعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر
في العدالة ثم المشهور بين من تاخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي
يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته
عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا
اشعار على ذلك نعم ذكره ابن الجنيد في شرائط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلامه الاخير المتقدم في صدر المسئلة ككلام
المفيد والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها واما الصدوق فانهما وان لم يفسرا العدالة الا ان كلامهما المتقدم من انه لا يصلي الا خلف رجلين
ظاهر في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم مدحا القاضي الستر والعفاف في العدالة بناء على ما سبق
من انه لا يبعد ... استظهار اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع ان الذي تقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف ... المجتنب
عن القبائح الساتر لنفسه فان جعلنا العفيف صفة تقييدية كان التعبير التي عرفنا مكان لاستظهار المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون
عدالة الامام ومستحق الزكوة والا كانت ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرايع والنافع وتبعه العلامة
في الارشاد وولده في موضع من الايضاح وعرفها الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة
التقوى وظاهره ان العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار
المروة في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا
ينطبق على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيه الاسلام والبلوغ والعقل وهذا الامر معتبر عند المتاخرين وان كان العادل عندهم من افراد البالغ
العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال ليسا جزئين للعدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة فالظاهر انه اراد بالعدالة صفة
جامعة للشرايط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبرة فيه
العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما الاجماعات فلاريب انها
ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام
مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المتاخرين لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل
في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقعت من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما كان
اللفظ ظاهرا فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر كلية بان الاجماع اذا فرض دعواه على العدالة الماخوذة فيها المروة فهو موهون بمصير جل
القدماء كما عرفت على خلافه وان كان المستند الروايات فنقول ان فيها بين ما دل على اعتبار العدالة واظهر منها هي الاستقامة في الدين

لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشرع هو الاستقامة على جادة الشرع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبحا وغاية ما يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور ومحل الدلالة فيها يمكن ان يكون فقرات الاولى قوله بان تعرفوه بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية الثانية قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوة الجوارح الثالثة قوله والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فقد تمسك بكل واحد من الفقرات بعض من عاصرناه ومن في الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة مرادفة للعفاف كما سمعت من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر مطلقا العيوب الشرعية دون العرفية فلا ينبغي في المتعلق العموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها لا مطلقا ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر من العيوب هو ما تقدم في الفقرة السابقة مما اخذ في كاشف مفهوم العدالة لا مطلق النقائص في الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة وهو الازم تخصيص الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرهما الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام عليه السلام لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر وسترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها ادّى ثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة لا معتبرة في نفسها فيكون فيه دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا نحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة لم نحكم بعدالته لان الوصول الى ذي الطريق يغني عن الطريق ففي الرواية دلالة على التفصيل الذي ذكره بعض متأخري المتأخرين من انه لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل هو تفصيل مطلقا انه يوجب لو من تحسن الظن الذي هو طريق اليها ثم ان الذي يخطر بالبال انه ان كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيها لما لا بد من ان يكون مطردا فلا يتم الغرض لاعتبار ما يعتبر نحل بطردها فالا ان يقال ان ذلك انما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح رجل الخ فيكون المراد بالستر ما في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في عدالة القوة الشهوية المسماة بالعفة ان ما يحصل علم تعديلها عدم المروة وظاهره ان المروة لازمة العفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد بها عندهم اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ففعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشأني نعم ربما يكون بعض الافعال لا ينافي المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بصدوره غالبا ووقوع ذلك منه مرة لا يقدح دوامه نادرا وللضرورة او من السوقي فمنافيا بقرينة عطف الضرورة والسوقي انه لا ينافي المروة لا انه مع منافاة المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق فمنافي المروة اذا كان فيه ملكة اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا حيث انه بعد ما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او يشترط الاصرار والاكثار كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام ويمكن تاويل اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المنكر في كلام الشارع والمتشرعة لكنه يبعده ما عن قلة توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما ينافيها عند بالاعم من المروة والاكثار ومعنا ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم الفقهاء والمتأخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قوّيناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذا القول بانها عبارة عن حسن الظاهر مصرح به في كلام احد من علمائنا

وان نسبه

وان نسبه بعض متأخري المتأخرين الى كثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يتعين به الا القليل وقد عرفت الادلة وبقي الكلام في ما اورد على القول بالملكة وهي وجوه منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في الفوائد على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا بالنسبة الى نادر من الناس ان فرض تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى ويكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة عليهم السلام ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل له القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه في الشاهد ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حدث له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه انتهى قال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل من الفعل والانفعال التي تحصل في هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة فاما اشتراط تحقق هذا المعنى حيث يعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما لا يخفى مع انه لا يحصل لنا الاطمينان التام في تشخيص الواقع الا في من يعلم او يظن حصول تلك الملكة فيه وهذا ممن يعز وجوده جدا ولكن يبعد ان هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا الا ان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تأييد رباني والاحتياج الى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع ثم قال لا يتوقف ان الشهادة تعتبر الملكة ولكن يجعل حسن الظن مع عدم عثور الحاكم والمأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل لاكثر الناس لانا نقول ان تعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي تقول فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا انتهى موضع الحاجة والجواب تعرفه بذكر امر لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة او ملكة او هيئة نفسانية الحاصلة من خشية الله بحيث يردعه عن المعصية توضيح ذلك ان ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها او لعدم الداعي بالمعصية للدواعي النفسانية لا لخوف الله فقد يكون لحالة الخوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق يمنعه عن الاقدام على المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلي بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة انفعلت في ذلك الزمان وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في بيان طرق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة حتى يظهر من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة بكون الملكة الحالة باعثة هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كما له فقد يعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لقوة القوة الشهوية او الغضبية وغلبتهما وعليه يحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن نفسه اذا ابتلي بامرأة مع اجتماع جميع ما له دخل في رغبة النفس الى الزنا فلم يجب بعدم الفعل بل قال اسئل الله ان لا يبتليني به الى ان عدم الوثوق بالنفس في مثل هذا الفرض الخارج عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة يتلو اعلاها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اول الامر وان صارت مغلوبة بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة من ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ليست نادرة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطه والغاء ما عداه اختلال النظام وكيف يخفى على مثله ذلك حتى يعتبر في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خفاء في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الانصاف ان الاقتصار على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما اناطه الشارع بالعدالة ممن لا يظن فيه ملكة ترك الكذب في الجنايات فيمضي قوله في دين الخلق ودنياهم من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المنيعة التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا بل ثلثا كيف يحكم بقتل النفوس وهتك اعراضهم وقطع ايديهم وجلدهم وتفقاء اموالهم وازواجهم بمجرد شهادة من يجهل حاله سترا وذلك اختيار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة كيف وظاهر تعريفهم لها بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ويدل عليه ادخالهم المروة في مدخول الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة وظاهره اعتبار ازيد من الحالة النفسانية المذكورة التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث

على التقوى والمروة غير ما ذكره السيد ايضا لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا امر كثير الوجود في الناس بل الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق فكان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة فكذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادتي الشرع والعرف فخلافه خروج عن احدى الجادتين مذموم ان جعل حسن الظن بل مطلق الظن طريقا الى هذه الصفة وجب تسهيل في الغاية حتى كاد لا يرى ثمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من السيد الصدر فكيف يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها حسن الظن وبين جعلها الملكة وجعل حسن الظن طريقا اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية او خلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة وما يقال في الجواب من ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع وجعل التوبة رافعة لهذا المزيل الامر تعبدي ففيه انه مخالف لتصريحهم بالزوال والعود والجواب ما تقدم من ان العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى والمروة الجامعة لما يمنع من مقتضاها الا ان قولهم ملكة تبعث او تمنع يراد بها البعث والمنع الفعلي ويدل عليه ما مر عن نكت الارشاد على الظهر احتمالية فالملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي ليست عدالة ولو ابيت الا عن ظهور عباراتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا يفيد الخلو عن المعارض والمانع فيمكن في ارادة الملكة المقتضية الخالية عن المانع لتصريح نقلة ارباب الملكة كغيرهم بان نفس العدالة تزول لمواقعة الكبائر ولذا ذكرنا انه لا قائل بكون العدالة مجرد الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلي اما التوبة فهي انما ترفع حكم المعصية وتجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي بل سيجيء ان الندم على المعصية عقيب صدورها يعيد الحالة السابقة وهي الملكة المتصفة بالمنع اذ لا فرق في حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من توجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فعلا لان التمحض بين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فعلا بخلاف من لم يندم فتم ومنها ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتاتى الا على القول بان العدالة هي حسن الظن واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في تتبع الاثار فيبعد صدور الخطاء منه ويرشد الى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح والتعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب احدهما وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في نفس الامر والواقع ففي تقديم الجرح ح وتصديقهما معا جمع بين النقيضين فتم والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه قيدا للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن للجارح معارضة اصلا وكيف كان فاعتماد المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم واصالة الصحة او قيام الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة طريق ظاهري للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او حسن الظاهر على الخلاف في معناها عدم العلم بصدور الكبيرة عنه ولا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة وعلى هذا فالمعدل في الشهادة وهو تحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة بل يعترف بها في متن الشهادة فالمقام على ما اخترناه من اخذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين على انه ملكه فاشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة الاخرى لانه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول بكونه جزءا للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير شهادة احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لو اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور المعصية الفلانية فشهادة المعدل مركبة من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح تدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل كما انه لو اعتبرنا في التعديل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة عنه بادر الى التوبة اليسيرة كان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في شهادته الى صدور الكبيرة وعدم العلم بالمزيل وهو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامة من اطباق الاصحاب الا السيد والاسكافي على صحة صلوة من صلى خلف من تبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار وقول العلامة فيهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة

هي الملكة دون حسن الظن ولو لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار الظاهرة ويعتمد فيه عليها فاذا تبين الخطاء بعد ترتيب الاثر يحكم الشارع بمضي تلك الاثار وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة شرطا واقعيا بانضمام ما دل على صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل للانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية والا لوجب اما صرف ادلة اشتراط تحققها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقاؤها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلوة الخالية عن الفاتحة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالفان للاصل قلنا اولا انه قد انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظن ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والاخراج عن التضاد لاجتماعهما ح فيمن حسن ظاهره وفرض فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق الامام بل يقولون انه تبين فسقه ولذا عبروا في المسئلة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعلقه من كون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر وان فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونها شرطا واقعيا لان الدليل على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا نعم ارباب حسن الظن يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد الاجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها فان ظهور العدالة معتبر عند علمائنا وظاهره كونه علميا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي قد ينكشف وقد لا ينكشف ولا ينطبق الا على الملكة وح فيصير عنده وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فدلالتها على اعتبار مفهوم العدالة لنا في صورة العلم اذ لا تعبير فيها الا انه اذا كان الامام عادلا فعل كذا فلاحظ وتامل مع ان صحة صلوة المأموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى في المسئلة بناء على ان العدالة شرط واقعي يتبين انتفاؤها واحتج القائل بالصحة بانها صلوة مشروعة في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم انك قد عرفت غير مرة ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح في كلام احد من العلماء ولا ظاهر ولا مومى اليه نعم نظم من المحكي عن بعض كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكذا كون العدالة نفس حسن الظن غير معقول لما عرفت من بداهة مضادتها مع الفسق المجامع لحسن الظن والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع مع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان ذاع حكايته عنهم في السنة بعض المتاخرين وحيث نحكي هذا القول عن خصوص بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم فممن حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله ولا يخفى ان ظ هذا الكلام وان كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة اتفاقا حتى ممن قال ان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر اي فيما يظهر للناس في احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع النظر عن كونه معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته لانه الذي من كان معروفا بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بالدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده محض الظن من حيث الدين والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو الغاء الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف فظاهر ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكر يعلم حال الحكاية هذا القول عن القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر والعفاف وحال الحكاية عن الشيخ حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث اعتبر فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يختص في كلام غيرهم وبالجملة فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام احد من القدماء وسيأتي غاية ما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله مضافا الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد في الادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق مجرد حسن الظن وان استدل له بعض متاخري المتاخرين باخبار هي بين ظاهر في اشتراط قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل للظهور فيها في تحققها وان كان للظهور دخل في ترتيب احكامها كما هو شان كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوها مثل قوله ع لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري ع من انه اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور التي قد عرفت دلالتها وبين ظاهر في ان حسن الظن يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد ان الشاهد اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته

ولا يسئل عن باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا تصل الا من خلف من تثق بدينه وامانته وغيرها تلك مما دل على توقف اثر العدالة
على حسن الظاهر وهذا شي لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظاهر قوله في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الصفة
النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه ومن هذه الصحيحة ونحوها مثل قوله ظهرت عدالته يظهر اندفاع ما يتوهم من ان اشتراط قبول الشهادة
بحسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطه بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين
فيكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلافا لظاهر الاتحاد كما اذا ورد انه يشترط في الشاهد العدالة وورد انه يشترط فيه حسن الظاهر ثم يجعل العدالة
عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الانسان في ظاهر حاله فان قلت ان اراد اهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقا كونه طريقا يعتبر
فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت
شهادته ولا يسئل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله فظنوا به كل
خير حيث ان الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب اثار الظن وان لم يحصل هو وقوله ظهرت عدالته الظاهر في وجوب التعبد بعدالة ذلك
الشخص وقوله من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان اراد انها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام
العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر فيكون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا اتفقت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا
تغاير بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر كون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها انه مثل
قولهم العدل من كان معروفا بكذا نظير قولهم المسلم من ظهر الشهادتين فالمراد من العدالة المعتبرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها
هي التي يترتب عليها الاثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول
بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات
ولو من دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى تلك المعنى الواقعي حيث
كانها صارت موضوعا مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيستحق اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما في اسامي جميع الموضوعات
الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت اولا
انه سيجيء في بيان طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادته الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ
فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا كما ذكر لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان مقتضى هذا التفسير
عدم ملاحظة الملكة راسا حتى مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به واين هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة
الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي
هي العدالة وان لم تثبت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها
فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا يساعد عليه ما ادعى من الاطلاقات فلا يعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه
طريق اليها مع افادة الظن فمرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى المنع ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة
مع عدم اناطته بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن اضافيان فالظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر
لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر لاهل البيت باطن الى الجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها
ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد تسليم دلالتها وعدم ورودها موردا لغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص
منها مما دل على اعتبار الوثاقة بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام المحكي عنه في الفقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق
بدينه وامانته والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله في قوله تعالى ممن ترضون من
الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا اليها مع انهم لا يقولون
بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلت التحقيق في ذلك ان ما دل من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول الشهادة كرواية
يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة تتحقق بظاهر الاسلام بل صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة
وقوله من عامل الناس الخ وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير فهو وان كان حاكما عليها لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم
في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب هي صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هنا كلاما آخر وهو انه
يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد
للوثوق في تخصيص عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن لا اشكال

ان الوثوق

ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية كبيرة يثبت بامور الاول النص المعتبر على انها
كبيرة كما ورد في بعض المعاصي وقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا من نيف وثلثين في كتابه الى المامون من محض الايمان اجتناب الكبائر
وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما
اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة
الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة
والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب الثاني
النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او اخبر النبي او الامام بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح المروية في الكافي
وغيرها على انها ما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها ما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق
ما اوعد الله الثالث النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص يعني لا من جهة عموم المعصية ليشمل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم ونحو ذلك مما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تعالى مثل قولهم من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه فهو من الذين قال
الله تعالى الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه
عن جده يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو
عبد الله ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد
حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل
يقول لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان
الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى
يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة
فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تعالى يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الاخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فيوم يحمى عليها فتكوى بها جباههم و
جنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان
وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض
العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل
والعلم الرابع دلالة العقل والنقل على اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبائر او مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب
شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين
فانه اشد من الفرار من الزحف الخامس ان يرد النص بعدم قبول شهادته عليه كما ورد النهي عن الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان
الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغيرة وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما ومنها ما عن البحار من تحف العقول عن ابي جعفر
في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ومنها
ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغائر الذنوب ثم الاشكال في معنى
الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه وملازمته ولا اشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة
او وقع مصيبا حتى لم يصدق عليه الاصرار او فعل ذلك مرارا واليه ينظر قوله ما اصر من استغفر وكذا الحكم في الكبيرة مع الاستغفار فيشترط
في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة ثم انه اما ان يعزم على غيره مع فعله او لا معه واما ان لا يعزم عليه وعلى الثاني اما ان يفعل الغير
واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عليه وان لم يعد اليها ويؤيده مفهوم قوله ما اصر من استغفر و
قولهم في تفسير قوله تعالى ولم يصروا والاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل
ضدها الاصرار بناء على ان الظاهر السابق كونهما لا ثالث لهما ثم وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم قال لا يخلد الله في النار الا

اهل

اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن يجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر واما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن عمير قلت يا ابن رسول الله ص فكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن ارتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك ندم عليه وقد قال النبي كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة الخبر وهو ورده وان كان في الكبائر الا ان ظاهره انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم ان عدم الندم وان جامع عدم العزم على المعصية كما تردد فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكر سابقا من قول من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني اذا لم يكفرها بتوبة او عمل صالح اخر غير اجتناب الكبائر ثم الظاهر انه لا فرق فيما ذكر بين ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعدها قبل التوبة وان كان عازما على غيره فان كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الاولى فالظاهر صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه وان لم يكن عازما على الغير فان لم يحصل العود فلا اشكال وان حصل العود فان لم يبلغ حد الاكثار فلا اشكال في العدم وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق المعصية اذا كان العزم مستمرا من زمان الفعل السابق واذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية وقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا تحقق الاكثار على وجه يوجب الصدق عرفا وما يدل على عدم العدالة مع عموم قوله عن الرجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه ام لا ونحوه واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية الا اذا قلنا ان العزم على المعصية معصية وللكلام فيه محل اخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقا من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار الا انه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما اذا فعل صغيرة فنسيها ان يتوب عنها ونحو ذلك وقد اجاب بعض المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي مطلقا بل هو مختص بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عنه باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخلو عن نظر لعموم ادلة وجوب التوبة كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو صلحت دالة على عدم وجوب التوبة ولم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها وعن هذا الجواب عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر مدة الى ان تقع بعد ارتكاب الصغائر او عمل بعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق من الكل لانه يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيرها غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي لم يقولوا بتحقق الاصرار الموجب للفسق بمجرد الصغيرة وان لم يتب عنها ولم يتمثل اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن عنها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل عليه او عدم المقتضي لها وان بقى الذنب غير مكفر واما لان غيرها اقدم يقوم مقامها في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه خلاف اطلاقات المنع من عدم كون الصغيرة مقتضيا الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا اخر لا ينافي وجوب التوبة فالم يكفر الذنب بمكفر اخر غيرها ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب دعوى كون وجوب التوبة وجوبا عقليا محضا بمعنى كونه للارشاد وان امر به الشارع ايضا في الكتاب والسنة لكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر ويعبارة اخرى انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجبا شرعيا يترتب على تركها عقاب اخر غير العقاب الذي لم يتخلص منه فهي من قبيل معالجة المريض الذي يامرها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن الامر فانا لا نعني بالامر الارشادي الا ما لا يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كذلك وليس من قبيل التقييد الذي امرها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد لترتب على موافقته ثواب الاطاعة زائدا عما يقتضيه نفس فعل المامور به كما سيجيء في مقام التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي يوجب العقاب ولا يدخل في المعاصي الاخر غير

[illegible]

المفسدة الى صغيرة وكبيرة وان كان في تركها من حيث انه قادم على العقاب وبقاء عليه فلا يصل اليه بحسب قبح المعصية التي تبقى عليها حالها ثم هي التوبة والكلام تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف عن سبيل التوجه اليه خسرانا لا يعدما عدا خسرانا بتعدد ذلك تحدث للنفس بحسب شدة ذلك اليقين تارة وضعفه اخرى حالة يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف يعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود فظ الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيء الخلق الذي لا يثق من نفسه لا يامن من وقوعه مكررا في شتم من يتعرض له وكالجبان الذي لا يامن وقوعه في الفرار عن الزحف ونحو ذلك فيبقى اطلاق مثل قوله كفى بالندم توبة وقوله انما كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سليما عن المقيد وان اريد تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصية وان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم وهل يعتبر فيها الاستغفار ام لا التحقيق انه ان اريد به طلب المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له الله فالظ انه لا ينفك عن الندم وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي نوع من الطلب لا تنافي نفي اعتباره وجهان من اطلاقات الندم ومن مثل قوله صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان ظ بعض الايات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار ففي غير موضع من سورة هود واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعدهما اثنين من جنود العقل في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اول اصول الكافي حيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضدها الاغترار وقوله في المناجاة من الادعية الخمسة عشر الهي ان كان الندم من الذنب توبة فاني اندم النادمين وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين ويؤيده النكتة اللطيفة في الاستغفار المشهور المكرر في الادعية والاسنة استغفر الله ربي واتوب اليه وما يظهر منه الاتحاد الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار ان التائب من الذنب يغفر له وانه كمن لا ذنب له ونحو ذلك من الاخبار التي تظهر من التتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار في الايات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله بعد طلب العفو عما سلف وهذا متاخر عن التوجه اليه لطلب العفو الذي هو متاخر عن الندم الذي هو توجه اليه الى الله لكونه رجوعا عن طريق البعد وعوده الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق فهي كلها توجهات وانابات الى الحق يمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وقد يطلق على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر المشهور المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار في ارشاد من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بقوله ع في مقام التاديب ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ثم فسره بما يجمع امورا استمرار الندم على ما مضى والعزم في المستقبل وقضاء الحقوق الفورية وتحليل العقوق الحاصلة من الخوض في الشهوات المحرمة واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية واما حكم ايجادها فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر والكبائر ويدل عليه من الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة واما الاجماع فقد ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعى هو اجماع الامة عليه واما العقل فالظ انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن والقبح العقليين واستدل عليه افضل المحققين في التجريد بانه دافع للضرر فيجب واعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بانها تثبت بها في الجملة يقع في مقامات الاول انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل العدل فعلا لا بد له ان يشهد على عدالته كان يصلي وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة ام لا وجهان جزم بالاول في الدروس ولعله العمو ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديقه في قوله وفعله فان الفعل كالقول مبني في نحو حاله في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن وان انضر فكذلك الى القول الا ان ارادة تصديقه في مطلق ما يدل على ويتبيك عليه ويرشدك اليه واضح فاحتمال التلبيس في فعله كاحتمال الخطاء في اعتقاده او صدور الفعل عنه لداع يندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرقة في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وحمل نفس فعل الفاسق على الصحة انما هو من حيث نفس فعله الذي قيل له فان الفاسق اذا صلى خلفه تخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال فسادها من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله في عدم العمل به مع ان نفس القول الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية من جهة كونها شهادة زور والى ما ذكرنا من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ينظر كلام غير واحد من فقهائنا منهم العلامة فيما حكي عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق الخ اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملته الطهارة التي هي من شروط الصلوة انتهى وظاهره ان تصديه للصلوة اخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهارة وحيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدل عليه بافعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعل يستحق ما يستحقه الصلوة الصحيحة من الاجرة لو كانت باجارة وبدل الفضيلة لو انعقد نذرا ونحو ذلك ويؤيده ما ذكرنا انه لم يتامل احد في

[illegible]

بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديلات من باب الشهادة ولا في العمل بالاخبار الموجودة في كتب الحديث من دون سماعها شفاهة من المحدث وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بادلة حجية الخبر والنبأ ويعبرون بالعدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوها ولو دعوى ان العمل بها باعتبار ناقل المؤلف به او نقلها شفاهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن هنا يعلم ان اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى مما هو الى الخارج لا لان ادلة النبأ لا تشمل ذلك فهو كاعتبار عدم الواسطة في الشهادة الا مع تعذر شهادة الاصل فيكتفي بشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لعدم ما يطمئن به النفس من الدليل عليه بعد وما ذكر في عبارة العلامة والشهيد لا يدل على ان فعل العادل معتبر في دلالته نظير اعتبار قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح به فكيف يقبل اذا ظهر مطلبه من فعله فان فعل اللبس بانحو من قوله بالحجية فالمراد ان فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت قاعدة اخرى وهي ان كل طريق يجوز للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر من هذه الكلية من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم يثبت هذه الكلية كما هو ظاهر المشهور فلا اشكال في ان تصلوة عدلين لا توجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق واما الشهادة القولية وهي شهادة عدلين بعد المعرفة الظاهرة فلا اشكال بل لا خلاف في اعتبارها ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله الحديث كان يبعث رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول الشهادة القائلة اذا سئل عنها فعدلت وتحوي ما دل على اعتبارها في الجرح مثل قوله ع من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة وهل هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او بشرط عدم الظن على خلافها او بشرط افادتها الظن وجوه مبنية على ملاحظة اطلاق ادلة اعتبارها وانصرافها الى صورة افادة الظن وصورة عدم الظن على الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال كذبه مستندا الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا لان الظن من ادلة تصديق العادل بل المؤمن نفي تعمد الكذب عنه حتى مع الظن كما يدل عليه قوله ع كذب سمعك وبصرك عن اخيك وبين ما اذا كان مستندا الى الخطاء والاشتباه فالظاهر اعتبار كونه موهوما لان ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصا آية النبأ المفصلة بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم الاعتناء باحتمال الخطاء والاشتباه فهو مما يقتضيه حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان المخبر به من المحسوسات او من غيرها النازلة في ندرة الخطاء والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق اذا علمنا عدم تعمده كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه في الحس سهوا او اشتباها ولعل ظاهر كلماتهم بآباء الآتي القول به متعين بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل لا رد الفاسق آية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يقوم الاجماع في بعض المقامات كما بيّنا في مسئلة حجية الاجماع المنقول بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان من حصر طريقها بالمعاشرة والشياع والشهادة هو الثاني وصريح بعض المعاصرين هو الاول ولا يمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب للوثوق وبين غيره وهو الاقوى ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدمها والا لبطل اكثر الحقوق بل ما قام للمسلمين سوق فيتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر الاحكام ويمكن الايراد عليه اولا بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق في هذه الثلثة واضاف اليها اقتداء العدلين او شهادة العدلين في تزكية الامام والراوي وثانيا بان الانسداد انما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوي المعبر عنه بالوثوق الا مع عدم امكان استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل قوله ع لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله ع اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظن بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلت ان هذه الاطلاقات تدل على اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي وهذا مضافا الى قوله ع فيما حكي عن الفقيه من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا به شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل بعد كونه اختياريا فيدل على الامر بترتيب احكام ظن الخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات مع الاغماض عن دعوى انصرافها الى صورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق بالملكة كما يجوز ان يعمل الشخص في اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه قوله ع في صحيحة ابن ابي يعفور ويجب عليهم تعديله وتزكيته بين الناس وما تقدم من استناد الشاهدين اللذين

بعثهما النبي صلى الله عليه وآله لتزكية الشهود المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود مع انه لو انحصر مستند الشهادة في العلم لبطل امر التعديل وبه يبطل الحقوق كما لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة في احكام القضاء اما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فيما يفعله ويظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقة وانما هو واجب اصلي خوطب به القاضي بسبب فوات الفعل عن الميت وزاد على ذلك ان الميت لا يثاب عليه فعن الانتصار بعد اختياره ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد معتمدا عليه بالاجماع وانفراد الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الآية انما تقتضي ان الانسان لا يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم الولي وسماه قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه هو منه ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسببه صوم عن تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم واما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب لا غيره والذي ذهبنا اليه لا يخالف ذلك وخبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق اخبارا نبوية تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في لقطة الجواب عن الآية المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال مما يلحق الميت بعد موته اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي يدخلها النيابة فبالاجماع واما ما عداها فعندنا انه يصل اليه **اقول** كان السيد من تبعه اراد بما ذكره من الجواب عن الآية والرواية رد استدلال العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المطلب لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والا فشأن السيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في انتفاع الميت بما يفعله الاحياء على طريق النيابة او الهدية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا **فمنها** قضية الخثعمية التي اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي ادركته الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج عنه اينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء **ومنها** ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله ع من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت اضعف الله اجره ونفع به ذلك الميت وروى الصدوق في ابن بابويه في الفقيه مرسلا **ومنها** ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر ع عن الرجل هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له ومن بعض الاخبار وابن اخي ذلك ومنها ما حكاه عن عن اصل علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم ع قال وسألته عن الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا بأس به فيما صنع وله اجر بصلته قرابته قلت وان كان لا يرى ما ارى وهو ناصبي قال يخفف عنه بعض ما هو فيه ومنها ما عن اصل هشام بن سالم قال قلت يصل الى الميت الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت او يعلم من يصنع ذلك به قال نعم ثم قال يكون مسخطا عليه فيرضى عنه قال في الذكرى وظاهره انه في الصلوات الواجبة التي تركها سببا للسخط **اقول** في هذا الظهور تأمل ومنها ما عن ابن محبوب في كتاب المشيخة عن الصادق ع انه قال يدخل على الميت في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والدعاء قال ويكتب اجره للذي يفعله وللميت ونحوها روايتا اسحق بن عمار وابن ابي عمير ومنها روايات ابن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلام انه يقضي عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن ومنها عن كتاب الفاخر مما اجمع عليه وصح من قول الائمة ع انه يقضي اعماله الحسنة كلها ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله ع ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا بعمل ابنك فلان وهذا بعمل اخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى ابي الحسن ع الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والآخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم ع مثله واجاب بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات والحج وغيرهما **اقول** ولعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك من الحي للحي ايضا مثل ما عن الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله ع ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما

ولمثل ذلك التغير قدر الله بره وصلته خبر أكبر انعم احتمال هذه الرواية اراده عام قطع التي عنهما بعد الموت بفعل هذه الافعال عنهما فيكون تدبرهما
حيين وميتين بسبيل وحكي عن الحسين بن الحسن الطوسي الكركي في كتاب المنسك باسناده الى علي بن حمزة قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام اجح واصلي واتصدق
عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر بصلتك اياه وظاهر الصلوة عن الغير النيابة عن الحي في كل فعل
حسن ثم اذا جاز الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل تدل على جواز الاستنابة في الصوم الواجب بالنذر على الحي
فقد روي في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة عدا ما دل الاجماع على عدمه من
الاخبار الدالة على مشروعيته قضاء بن الله عمن هو عليه بتمامه انما مشروعية النيابة في المستحبات بعدم القول بالفصل فيه وكيف كان فانتفاع
الميت بالاعمال التي يفعل عنه او يهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه النصوص بل الفتاوى على ما عرفت من كلام الفاضل وصاحب الفاخر المعتضد
بقضية ما نقل صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن النعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي صلوته ويصوم عنه ويحج عنه فبقي صفوان
فيصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضا الامام غير بعيدة فكيف اذا انضم الى ذلك
دعوى الفاضل وصاحب الفاخر الاجماع على ذلك اما الاية فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على
سعيه حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين تعريض للمغفرة في هذه المثوبات واما الرواية النبوية فهي مسوقة لذكر ما يعد عملا للميت بعد موته
من الافعال المتولدة من فعله تولد الغاية دون التي يترتب على عمله اتفاقا من دون قصد له فيها فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها
الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف المال عليهم واظهار سنة حسنة او ولد من ليستغفر له مما يقصد منه البقاء
فهي بمنزلة الافعال التولدية للميت بعد عمله والكلام في المقام في ما يعمل الغير عنه كان ما ورد من ان من سن سنة كان عليه وزرها ووزر
من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى انما ينافيه ما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله من ان الميت ليعذب ببكاء اهله
ولذا وردت ابانته بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار المذكورة عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن
انتفاع الميت بذلك فقد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا وسيجيء ما يدل عليه من النصوص الخصوصة المشهور ان القضاء معين على الولي لا انه مخير
بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد بن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة ثم ورد ذلك في

عن الاموات والاحياء وانما التولي البيان البحرى فعلى الحي وجواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق القضاء والتولي في الصلوة والصوم وعن الحج

اشخاص نوعه كما لو اجتمع له ابن مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من
بعض المعاصرين من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حتى انه يفصل في المسئلة بين ما دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة والازيد
لا اجد له وجها ظاهرا ثم اطلاق الاولى بالارث في الصحيح المتقدم يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثة الا ان
العبارة المحكية عن المبسوط جماعة من القدماء خالية عن التصريح به لان المحكي عن المبسوط المنسوب الى الدروس الى ظاهر القدماء انه لو فقد اكبر الذكور
فاكبر اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر في غير المعتق وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تاخر عنه من اختصاص
التكليف باكبر اولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيح حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت الاولى بالناس به على الاطلاق وبعبارة
اخرى الاولى من كل احد يفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا حين موت الميت لاستلزام الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر
واما اولوية غيره من طبقات الورثة فاولوية اضافية يلاحظ فيها الموجودون عند الموت وهذا غير بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا
احتمالا مساويا وجب الرجوع الى اصالة البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحان في نفي التكليف عن
النساء وكل من نفاه عنهن نفاه عمن عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكر اثبته على النساء فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذ
الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين من عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولوية على الاطلاق دون
الاضافية ثم ان الظاهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد في كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيتم المنحصر كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الفتاوى
ولو تعدد الاولاد يقدم الاكبر مع استوائهما في البلوغ للاجماع ولكانية الصنفات وفي كليهما تامل بان وجهه لو استووا في السن فالبالغ مقدم على
غيره اما لانه اكبرهم فاوا لانه بحكم الرجال واما لان التكليف يتعلق به عند بلوغه لصدق اولى الناس به عليه بحسب النوع اذ لو اعتبرت الاولوية
النوعية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ احدهما فاذا تعلق التكليف به فارتفاعه عند بلوغ الاخر يحتاج الى دليل ثم لو اختلفوا في البلوغ
وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا من تقديم البالغ على غيره مع المساواة ومن اطلاق تقديم الاكبر في النص والفتاوى والاولى
لا يخلو عن قوة ولو استووا في السن والبلوغ ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم وجود الاكبر او ثبوته عليهما على طريق الكفاية او تخييرهما فان
اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او على طريق التوزيع كما عن المشهور وفاقا للشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم متعلق بجنس الاولى بالناس الصادق
على الواحد والاثنين لما عرفت من ان المراد بالاولى بالناس الاولى النوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضيه عنه ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم

الطلاق الاخبار المتقدمة بعيد عن الانصاف واذا شمل بعمومه غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى شمول الروايات للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم الفصل فتأمل وكيف كان فدعوى اختصاص الرواية بمن فاتته الصلوة لعذر يسقط شرعا معه الصلوة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا الرواية من عدم تمكن المفوت عليه من قضائها بحيث لا يعم ما لو تسامح في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق عموما من وجه لان الفوات في مرض الموت يعم الترك عمدا وعلى اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او الاستيجار وان كان العمل بالاطلاق احوط بنا على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالدان لا غير بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام من جهة اختصاص رواية الحماد بالرجل وانصراف رواية ابن سنان اليه فالحاق المرأة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثانيان وحاشية الشرائع بل حكي عن جماعة والاقوى دخولها فالصريح المحكي عن صوم المبسوط و… والغ وهي وكره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلوة وحكي بخصوص الصلوة عن الرسالة المحكية سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشعري وعن الذكرى والموجز بل حكي نسبته الى ظ اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة ان اختصاص الحكم بالاب وعدم التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى الحاق الولي ودعوى الانصراف في رواية ابن سنان ممنوع مضافا الى صحيحة ابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة كما يظهر من بعض على ان المشهور عنه وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصور ويمكن ان يكون طرح الحلي لهذه الاخبار لكونها احادا عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان اقويهما العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحر في غاية البعد وتوهم كون الاولوية بالعبد لمولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب والاشدية في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع سائر شروط الارث ولذا يجب على القاتل لابيه وان لم يرثه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب قال لان منشأ الاشكال عموم قوله فعلى وليه ان يقضي عنه من تركته بل بالمفهوم على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حقق ذلك في الاصول والحق عندك عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارح … بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك واما الخبر الذي تعرض للتصدق ففي خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احدى طريقيه ولفظه وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى واعترضه لا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على الصدقة كونه مقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق به وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيص الى المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد المبني واما احكام القضاء فيحصل توضيح المهم منها في ضمن مسائل

الاولى ان الظاهر من النص والفتوى بانه يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف اصلي على الولي فالولي يقضي بنية النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يبرء منه باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال الذمة به اصالة لمن اراد ان يصلي ظهرا عن غير نفسه ويهديه الى الميت لان اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات في اوليي الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امرأة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام مأخوذان في ماهية الصلوة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب خفض صوتها وستر بدنها عند الصلوة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان العبادة منها حال المباشر للفعل فيصلي القادر قائما عمن فات عنه قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاته قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه للاصل وربما يحتمل ذلك بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت ابراء ذمته بصلوة نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلوة الاختيارية بنفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعين على الولي لا انه فرد للواجب المخير فلا يتعين عند تعذر الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلوة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل لو كان راجيا بناء على عدم وجوب تأخير اولي الاعذار او على جواز المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع … وفي حكم العجز والقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فيصلي الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن او صلى في ظاهر كان يعتقده الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب

في مسائل الصلوة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل في تقليد الواجبات دون الميت حتى لو فاتت صلوة يعتقدها قصرا كما اذا سافر الى اربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقد الولي تماما لا اعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عنه تماما نعم لا يجب قضاء صلوة الميت صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا كان مخالفا له اما اذا لم يعمل فالفعل يصير تكليفا للولي فيجب بحسب اعتقاده حتى لو اعتقد عدم وجوبه على الميت اصلا لم يجب على الولي وان كان الميت يعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي قضاؤها اذا اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت يعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا اعتقد استحبابه على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة به في اعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب اما اذا لم يعتقد الولي استحبابه على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسئلة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب الاحتياط

الثانية هل ما يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك لفعله الادائي لا تداركا اوليا لفعله الادائي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي به فيما اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من ادلة العبادة عن الميت انها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الاولية والامر بقضائها امر باداء ذلك الدين ما دام لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي ففعل الولي بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء في فعل الولي توضيح ذلك ان ما كان من الشروط معتبرا في الاداء فلا اشكال في اعتباره في القضاء سواء كان القاضي نفسه حيا او وليه بعد موته لان تدارك الفائت لا يحصل الا باتيانه الا ان المفروض كونها مأخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء الصلوة التي دل عليها الدليل الخاص من دون كونها معتبرة في الاداء فلا بد من الاقتصار في اعتباره على مقدار دلالة الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يسري الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت امتثالا لامره القضائي فلا مناص من مراعاة هذه الشروط ومثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج وليس باعتبار كونه شرطا في الاداء اذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدم شرطا شرعا له وانما هو عارض اتفاقي له حصل من تدريج الزمان بل تأخير العصر عن الظهر ايضا ليس الا باعتبار الامر الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر الادائي بالظهر وبقيت الذمة و… في وقوع العصر بعد براءة الذمة من … الامر بالظهر وان كان امرا قضائيا فغير معلوم فتأمل حتى لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كل ما هو شرط في العصر الادائي شرط في العصر القضائي لكن ندعي ان المشروط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل هاهنا فالعمدة في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في قضائه عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن نفسه او عن الغير

الثالثة هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ وجماعة لا كما عن الحلي والمحقق … ولعمومات ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين وكما يبرء ذمته باداء كل احد الدين عنه فكذا العبادة وقد في رواية الخثعمية قوله ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه قال نعم قال فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه فبفعل الغير سقط الوجوب عن الولي لسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا ان فعل الغير نائب عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم بامتثال الولي اذا استناب غيره وانما الحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فيظهر من ذلك كله ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة او ان الصلوة والصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا ينافي التصريح … بوجوب مباشرة الولي له ويدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالامامة وان كان وليا وجواز قضاء العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون تقييد العارف في السؤال بالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد قيام القرينة على عدم ارادة ظاهر الخبر وهو الوجوب الكفائي ظ في ان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت ويحتمل الاطلاق ان غيرهم ايضا مرخص لاجل حصول … القضاء بهم غالبا دون غيرهم والموثق كالصحيح المحكي عن … يسعى ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن رجل سافر في رمضان فادركه قال يقضيه افضل

اهل بيته دل بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضا على افضل اهل البيت على استحباب تفويض الولي القضا اليه ان لم يكن هو وليا وعلى عدم تفويضه الى غيره ان كان هو الولي فاستدل الحلي ومن تبعه على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله الى اصالة عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب وزاد في الذكرى ان الصلوة لا يقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب عن ذلك كله بما ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري ع رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى فان المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم جواز تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل الامر بالقضاء على الاستحباب بناء على مع كون السؤال عن اصل الجواز ان المستحب هو تعجيل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون تصدي الاكبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة الى ابراء الذمة فيفيد دلالته على عدم جواز تبرع غير الولي مضافا الى انطباق الجواب على السؤال الذي هو على اي تقدير وفي قوله ع يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل به المشهور على وجوب تقديم الاكبر عند تعدد الاولى بالارث الآن نقول ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز لغير الولي القضا لم يرجح انفراد الولي به على المشاركة فظ الرواية لو حمل على الوجوب نافى مذهبهم في جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم بتعيين القضا على الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى اليه والمستاجر اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يقع باذن الولي او بدون اذنه اذ المفروض عدم تحمله شيئا عن الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى اليه فان قبل الوصية وجب عليه الفعل ولو كان متبرعا او اوصى بالاستيجار من مال الموصى اليه على ما يظهر من الذكرى والمحكي عن ابن طاوس وغير واحد من المعاصرين بل في المناهل دعوى ظهور الاتفاق عليه وعن التذكرة انه اذا اوصى لانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها اجماعا وفي دلالته على المدعى نظر نعم استدل عليه بعموم حرمة تبديل الوصية المستفاد من الآية وبعض الاخبار المستشهد بالآية ويظهر من العبارة المحكية عن التذكرة ان هذا النحو من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به قال في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم فصم لنفسك استفسر عليه السلام عن حصول البرء اولا ولو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فجاز ان يكون الوجوب بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب اما مع عدم القبول فظ واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد انتهى وكيف كان فهل الوصية النافذة تسقط الوجوب عن الولي ام لا صريح الشهيدين وصاحب الموجز وشارحه وصاحب الذخيرة ذلك لان بعد فرض وجوب العمل بوصيته لا يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي مخالف لظاهر التكليفين والحكم بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي والاكل والانفاق قبل تعلق الوصية بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصية ولذا لم يستند الشهيد ومن تبعه على السقوط بازيد من ان العمل بما رسمه الموصي واجب نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت لا بامر بل ان الظ من قول السائل يموت الرجل وعليه صلوة او صيام من يقضيه فرض عدم وجود من اقدم على ابرائه ووجب عليه ذلك وربما يقال ان النسبة بين ادلة الوجوب على الولي ووجوب العمل بالوصية عموما من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكومة ادلة الوصية وادلة كالحكم في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على واقعة لها حكم ودليل ولولا الوصية فلا يعارض بدليلها ادلة الوصية فلاحظ فادلة العمل بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه ويظهر من شرح الوحيد البهبهاني عدم السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون الوجوب كذلك من اول الامر وحين موت المقضي عنه ففيه نظر من وجه وان اراد ان السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يبرئ ذمته مطلقا الا بعد فعله ولو تركاه استحقا العقاب فلا باس به لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن على الولي بقيام الوصي بل لو ظهر له توانيه من الوصي بحيث لا يمكن له الاتمام ان يموت او نحوه تعين على الولي للعمومات السليمة عن المعارض الآن نعم يصعب تسليم ما ذكرنا بها من كون مورد الحكم في الاخبار منصوص فيما يبا الميت لا دليل على عود الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فلا كلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان له ولي وكان المستاجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الاجير صحيحا كما لو وقع من غيره يظهر في امرين احدهما انتقال مال الاجرة الى الاجير والثاني ان كون الداعي للعمل هو تحصيل استحقاق الاجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار فالحق صحته وفاقا للمعظم لوجوه الاول الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث قال في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف

وقد تقرر

وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكي الاجماع ايضا عن الايضاح وعن رسالة الجعفرية وهو ظاهر مجمع الفائدة ايضا وعن بعض الاجلة وكانه صاحب الحدائق نفي الخلاف في المسئلة ويؤيده مضافا الى الشهرة العظيمة اذ لم نجد مخالفا في ذلك عدا صاحب الكفاية والمفاتيح استمرار سيرة الشيعة في هذه الاعصار وما قاربها من المجتهدين والعوام والمحتاطين على الاستيجار والايصاء ويدل على المسئلة مضافا الى ما عرفت ان المقتضي لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه وقد منع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام ضرورة ان الفتاوى عند ذي محصل اذ لم يسمع المناقشة في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد مورد من الاعمال المستاجر عليها كما في الاعيان المستاجرة هذا كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان لنفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالامر اظهر من ان يحتاج الى الاثبات ثم ان ما ذكره المخالف في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل اذ المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه التي فاتته فما شابه منها المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة والصيام ففي النصوص انه يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه والاظهر جواز التبرع عنها من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لها عنه المشهور نعم وفيه تردد لفقد نص فيه وعدم حجية القياس بقياس على الحج او على التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا او مركبا اذ لم يثبت ان كل من قال بجواز التبرع قال بجواز الاستيجار لها وكيف كان فلا يجب القيام بها العبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصية انتهى والظ ان استثناء الوصية من نفي الوجوب دائما فيجمع مع الوصية في الجملة لا مطلقا حتى يشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض واورد عليه بانه لا تاثير للوصية في صحة الاستيجار وكيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولي وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل الفرق بين فعل الاجير اذا وقع جامعا لشرائط الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت والولي في الثاني دون الاول فان قلنا بفساد اصل الاجارة و دعوى عدم وقوع فعل الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع انه كلام آخر يأتي الاشارة اليه مدفوعة بانه فعلا لا يفعله الاجير لا بنية القربة اذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة وان اراد به اصالة فساد الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستاجر العمل على الاجير لترتيب عليه آثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال التي يعترف بصحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل يخيله من نفسك التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة ع من جهة عدم النص الخاص وكون الحاقه قياسا محرما والحاصل ان التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الفساد مضافا الى ما عرفت سابقا من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم وما هو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في رجل جعل عليه صياما في نذر فلا يطيق قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان غاية الامر حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح دعوى اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله الاجير تبع فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما هذا لفظه الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز عليه الاجرة مطلقا لمنافاته الاخلاص من النية كما مضى مما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال نعم يجوز الاخذ ان اعطي على وجه الاسترضاء او الهدية او الارتزاق من بيت المال من غير تشارط واما ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صورة العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه من القسم الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار وفيه تغليب لجهة المالية فانه انما ياخذ المال ليصرفه في الطريق حتى يتمكن من الحج ان امكن التقرب به كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ايضا على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما انتهى ويستفاد هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجيء والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فيها التقرب كالحج وصلوة الطواف والزيارات المندوبة اذا وقعت الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات ودعوى خروجها بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى الفرق بينها وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد القربة فيهما دونها فاظهر فسادا من الاول لضرورة اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات واما ثانيا فبالحل وقد تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصا لله سبحانه نعم ومنها كونه اداء او قضاء عن نفسه او عن الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص والاجرة فيما نحن فيه انما وقعت اولا وبالذات ازاء القيد الثاني اعني النيابة عن زيد بمعنى انه مستوجر على النيابة عن زيد بالاتيان بهذه الفريضة المتقرب بها وقيد القربة في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر عليه نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب بادائه على التقرب المشروط في صحة العبادة اتجه منافاة الاجرة لذلك الا انه ليس بشرط اجماعا وبالجملة فان اصل القضية

مقيدة

مقصودها وجه سبحانه وتقربه بها الشخص فكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه ياتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتناء ما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربة والاخلاص داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذى لا محيص عنه فجعل الغرض داعيا لداعي امر الخوف مخالف لذلك للقطع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا محصل له بناء على ان قصد القربة عبارة عن قصد امتثال امر الله وطلب رضا الله بذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد عرفت انه مشروع عينه ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب والثواب موجبا لتقرب ذلك الغير العامل لانه لو تقرب بذلك الفعل الابعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فصار المنوب عنه هو المتقرب فى ذلك النفع اليه ثم ان هذا التنزيل هو نفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى فاذا فعل يثاب عليه فلا يوقع هذا التنزيل الا لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لامر دنيوي كقرابة او صداقة او احسان او نحو مكافاة او غير ذلك من غير المفاد الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا واراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والحامل لهم على العمل الا ما يتبع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب اليهم بل لا يعتقدونه بل قد لا يصدقون من يخبرهم بذلك فالمتبرع ان فعل هذا او ثوابه لميتنا ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل لان التقرب على وجه النيابة حاصل لعدم النيابة على وجه التقرب غير حاصل المقوم لصحة الفعل على وجه النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في حصول امر النيابة وعدم الاخلاص منها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذى جعل نفسه فيه بمنزلة الغير واتى به عنه تقربا الى الله فالنيابة عن الميت مجردة عن الميت لكونها وجها للنائب فقد شغله حب الحسنها بحيث لا يريد بصلوته وعباداته عنها الا مجرد ايصال الثواب اليها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته ومعينا له في امر دنيا او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى الاخ المؤمن ولاجل امتثال الله كونه الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقد كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق ع لمن استاجره للحج عن اسمعيل بعدما شرط له اليا كثيرة انه اذا فعلت كذا كان لاسمعيل واحدة بما انفق من ماله ولك تسع بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا باس بايرادها ليعلم حالها بمقايسة ما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب ان ما ذكره المحدث الكاشاني موافق لبعضها فنقول نقول بلا علم لما حكى عنهم قال في القواعد وكذا لو اجر نفسه للصلوة الواجبة عليها فانها لا تقع عن المستاجر وهل يقع عن الاجير لا نوى العلم انتهى وحكى اختيار عدم وقوعها عن الا عن الايضاح ومع تسبده معللا ان الفعل الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة ووجه عدم الاقوى ان ذلك علة وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فغايته الداعي لا يبطل الفعل الجامع لجامع المقاصد بان العلة متى نافت الاخلاص وكانت غايته امتنعت لفساد العلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكى عن الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق بين هذه الصورة والاستيجار عن الميت وعن جامع المقاصد انه متى لحظ في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكى عن هؤلاء في هذا المقام وعليك بالتامل بها وبما ذكرنا قبل ذلك ثم ان بما ذكرنا يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب يتوصل لا يحتاج سقوطه الى قصده وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لتبري ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها لحصول الوجوب موقوفة على نقل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب اللهم الا ان يكون فعله عن الميت متقربا الى الله شيء ممكن قبل الاجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة يتبدل صفة ندبه بصفة الوجوب كما في صلوة النفل المنذور المنعقد في حيز النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في الفعل المستاجر عليه اما اذا وقعت المعاوضة على وجه الجعالة او امره بالعمل عن الميت فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي ان لا يصح فعله لاجل استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب امر الامر به متبرعا في التبرع ثم ان المحقق القمي قدس سره في بعض اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادة على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد في كريه من الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين الواجب الى ما ذكرناه في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احدهما ان العبادة عن الغير يقع عنه ويصل اليه نفعه وهذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع للمستاجر يجوز الاستيجار له وهذه ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يبين وجهه ذلك الى اخر

بل احالة الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله وهي وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على النية وهي صحة استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الامر بقصد التقرب بامتثال هذا الامر اذ مع قطع النظر عن الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في الفعل الذى يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل نفسه لاجل العوض او غرض دنيوي اخر منزلة الغير في ايقاع الفعل تقربا الى الله لانه ينزل نفسه قربة الى الله وامتثالا لامره منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يقال انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها ولم يثبت الا تبرعا وجوبها من صحة الاجارة المتوقفة على احراز القربة المصححة قبل الاجارة حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي بالاستيجار لا في صحته فالقائل بالاستيجار وبعدم جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار او استاجر متبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار وصحة قيام غير الولي بالعمل باذنه او بدون اذنه عموم من وجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كالقيام ولو كان الفائت من الميت كذلك لان امر القضاء او الاستيجار الى الفعل التام فلو اجر نفسه للعمل فطرء عليه العجز عن افعال الصلوة الاختيارية كالقيام فيحتمل في الجعفرية انفساخ العقد وتسلط المستاجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت والاتيان بمقدوره قال وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه الاحتمالات مع تعين المباشرة عليه والا وجب الاستنابة كما لو مات ثم ان الاقوى بالاصول الانفساخ لعدم تمكنه من العمل المستاجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢ الفائتة **مسئلة** اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذى استحسنه ابو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه وعن الحسين بن سعيد بل عن ابي الحسن ايضا بناء على ان ماله من الكتب كان لاخبارهم وعن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال بابي الفضل الصابوني الذى يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للمفيد فانه حكي انه قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى قال اهل البيت عم يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلافا في الفقهاء وفي المحكي عن موضع اخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق عم انه قال من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهراشوب وعن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ الامام ابي طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد جد المحقق وعن ولد ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع وعن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده وابن اخته السيد عميد الدين واكثر من عاصره والشهيد والمحقق الثاني وولده والسبزواري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى المشهور عليه مطلقا وبين المتاخرين خصوصا مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضر كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر منه استحبابا كما عن ظاهر بعضهم وصريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على استحباب تقديم الفائتة ومن نص على استحباب تاخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لاجلها ومن يظهر منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة الملا للمحقق المجلسي حيث حكم بان الاحوط تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة لعموم ما رجحان تقديمها فان من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العموم والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك فضيلة وقت الحاضرة ثم وعلى كل حال يمكن القول باستحباب تاخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما لعموم فضيلة اول الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عموم ما فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما بالخصوص ولا دلالة المسارعة الى الخير فيه والحاصل ان لكل من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب تقديم الفائتة وجوها ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعموم المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة

اول الوقت هل يحمل على الخصوص بين الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة لان تلك المجرد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومي اليه بعضها
فليلحق بالتأمل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الاخبار
الواردة في الطرفين ان شاء الله وكيف كان ففي صحو الاجماع فحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم من دليل خارج اهمية احدهما حكم
بمقتضاه من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر
خلافا لمن انكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني في الوافية ولمن اعترف به مع حكمه ببقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم
وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب
مع تعدد الفائتة وبوجوبه مع وحدتها وهذا هو المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه صاحب المدارك وقواه الشهيد في نكت
الارشاد وان عدل عنه في باقي كتبه وحكي عن صاحب هداية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي من بعض كلماته
التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات والثاني على
ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس فاتته في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين له انها صلوة واحدة لا يتعين اي صلوة هي فالاول
يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى المواسعة
في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار هذا المحقق الابي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعد ما اختار القول بالمضايقة
والترتيب ثم ذكر تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن لانه يحتج به على التقدير ان لا يجوز لصاحب الفوائت الاخلال بادائها الا
لضرورة وهذا لصحاب المضايقة الا لاكل او شرب بسد الرمق او تحصيل ما يقوت به هو وعياله مع الاخلال بها يستحق المقت في كل جزء
من الوقت انتهى ثم ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب المبادرة فقد صاحب المدارك عدمه مطلقا كما ان صريح المحكي عن هداية
المؤمنين ثبوته مطلقا حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا والاهتمام التزام التامة في كل ساعة بل لم يرخص الرضي الا الاكل ما يسد الرمق والنوم
الحافظ للبدن وان لا يسافر سفرا مباحا وبالغ في التضييق كل مبلغ ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على
الحاضرة عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت فجائز ايضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فوريه الفوائت
المتعددة بل استحبابها قبلها بل المحكي عنه التصريح بجواز فعل النافلة على كراهية لمن كانت في ذمته مشغولة بصلوات واجبة والظاهر انه لا يحكم
بفساد العبادة مع فوريته ضدها الواجب مبني الحاضرة على حكم استحباب المبادرة اليها لان الحاضرة والنافلة مستثنيان من فورية فعل الفائتة
لانه لم يتعرض لحرمتهما بناء منه على تقبل الاستثناء بل نسب مثلا اضداد الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه فيما عدا الشرائع التصريح باستحباب
تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر والعزية التصريح بعدم فوريتها واما في الواحدة فلبس في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها
على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل يستظهر من كلامه في المعتبر والعزية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرائع فقال فيها بعد ذكر اصل وجوب
قضاء ما فات من الصلوات المفروضة ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة وتترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر
والعصر على المغرب والمغرب على العشاء وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل الترتيب والاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت
الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة كما فهمه في المسالك والمدارك واما
ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد بيان اصل وجوبه فيكون
المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت تضيق الحاضرة فهذه اربعة احتمالات فعلى التقدير الاول منها يدل العبارة على فورية القضاء
الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص او على ان الترتيب لم يستقل مرجع
الى وجوب تقديم الفائتة لانه شرط يرجع الى اعتبار تأخر الحاضرة واشتراط براءة الذمة عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف انه لا
خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق من وجهين احدهما انه قد فصل في التفصيل بين الواحدة والمتعددة بمسئلة وهي ترتيب
الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحدة ثم تعرض للمتعددة فذكر اولا عدم الترتيب بينها ثم عدم الترتيب بينها
وبين الحاضرة بناء على عنوان المسئلة الثانية بقوله وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة ومنها بملاحظة ما اذا اريد بالفائتة مطلقها
يكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا او بيان وقته فيكون قد تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع تعدد
ثم لعدم ترتيب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في
كلامه في مسئلة العدول والثاني انه لو كان الترتيب لازما لوجوب المبادرة فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعددة بعدم وجوب المبادرة
اليها والا فلا احسن في التعبير عن وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد فرع على هذا القول انه من عليه فوائت اذا قضيها في يومه

وان كان الحكم في تقديم الحاضرة

وفي القضاء بعد نيات

واحدة لم يجز له الاشتغال بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب والفرع الاخير وان
الاول فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا نقص عن المتعدد الى واحدة
وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات وعرض لها التعدد لعدم تعيينها او لاشتباه القبلة او اشتباه الثوب الطاهر
بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذ لم يفت من المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بالعلم بها يتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة
في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة اليوم واحدة كانت او متعددة وهو المحكي عن ابن حمزة قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب
تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقها على لاحقها وان لم يذكرها حتى مضى ذلك اليوم جاز
له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء بسابقها على لاحقها والاولى تقديم الفائتة ما لم
يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكى هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل اذ النهار فقط
لا يمكن ان يكون ظرفا لفوات الصلوات المتعددة ولذكرها فقوله اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوت
في النهار او بالعكس فالظرف الواحد للذكر والفوات كليهما ليس الا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر المتعين
هو الثاني كما يظهر ايضا من كلامه واعلم انه قد ذكر في الوسيلة في مسئلة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في اول وقتها ناسيا
ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند
القائلين بالمضايقة انتهى وظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الا ان الذي يعطيه التدبر في كلامه ان
مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها بينه وبين ارباب المضايقة المطلقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة ويحتمل قويا انتهاء ذلك على غير
فوائت اليوم بقرينة عن محل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سبق عن شيخه المحقق في الغرية فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين
نعم ربما يحكى عدوله عن هذا القول الى المواسعة في المسائل الطبرية المتأخرة تأليفها عن كتاب المختلف ثم ان ظاهر العبارة السابقة انها تفصيل بما
اذا فات الاداء بما لعله اذا فات لغير من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها الحكم ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله ووسع الوقت
للجميع وهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وثبوت الترتيب بين فوائت اليوم مع ما قبلها بناء على القول بترتيب
الفوائت بعضها او لا يجب لاشتغال الذمة لعدم التمكن من فعلها الا بعدها اذن في التاخير مع امكان دعوى انه في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب
الترتيب اذا كان عليه اكثر من يوم ثم او يجب الاقتصار على فائتة اليوم لدعوى اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متشاركة في وجوب
تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لامر الشارع بالخصوص من خصوص صلوة فالوجوب لفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه لا يبعد
اولها ثم ثانيها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق في الغرية حيث قال في عنوان هذه المسئلة ما هذا لفظه وتحرير محل
النزاع ان نقول صلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا يقدم صلوة الظهر من يوم على صبحه لا عصر على ظهره ولا مغرب على
عصره ولا عشاء على مغربه الا مع تضيق حاضرة واما اذا فاتته صلوات من يوم ثم ذكرها في وقت حاضرة من اخرى فهل يجب البدئة بالفوائت ما لم
يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون ترتيب الفوائت في الوقت الاختياري ثم تقديم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم الفائتة الواحدة
واستحباب تقديم الفوائت فلو اتى بالحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه جاز انتهى وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو
خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس ما عن جمهور الاحكاس التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات
دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا وبالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ
عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يتعين له وقت لا يتضيق وقته وهو ضربان اما فاتته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان
فاتته نسيانا او ذكرها في وقت فريضة حاضرة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق او
وان تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه ان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا
انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو ما الاعتبار الترتيب ولا ايجاب المبادرة الى المنسية وان ذكرها في اثناء
الواجب فان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سيجيء عن صاحب رسالة هداية المؤمنين واما الدليل الخاص على
وجوب العدول وان لم يقل بالترتيب ولا بالفورية وهذا ابعد الاحتمالات كما ان الاول اقربها هذا كله في المنسية واما المتروكة قصدا فظاهره
عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولازمه عدم وجوب الفورية الا ان يجعل عدم تزاحم تبع الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة
وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما يشعر عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا بناء على ان
المراد بالخطاء الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الخطاء الى عدم الاشتغال بالقضاء واما اذا رجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء

على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التاخير اليه الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول ويكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفران الله لكن ابقا استظهار فورية القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والتحديد على ما ذكره صاحب هذا القول قبل العبارة المتقدمة بارتفاع اسطر السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا لخرج عن الاعذار والاربعة الا ان يوحظ العذر في كلامه ما اخل الصلوة ثم واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان يكون وقت الاختيار ويؤيده ما تقدم عن المحقق في العزية من ذهاب جماعة الى ان الفوائت تترتب في الوقت الاختياري ثم يتقدم الحاضرة وان يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير ثم انه ليس في كلامه تعرض لحكم المتروكة لعذر او غير النسيان ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجري فيه مع فرض عدم المتسية الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع القول المتقدم من المختلف السابع ما تقدم عن الغرية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن المعتبر نسبته الى الديلمي وهو المحكي عن ابن زهرة وابن ابي فراس وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الابي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور فهذه اصول اقوال المسئلة وان لو حظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي عن عدا الديلمي والشيخ وتمام من تقدم ذكره من الفقهاء الثاني التسوية بين اقسام الفوائت واسباب الفوائت في مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء المحكية عن صريح المعتبد والسيد والحلبي والحلي وظ الشيخ والقديمين والابي بل عن المعتبد والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع عليه الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل الرسية للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس وجوب التشاغل بالقضاء الا عند تضيق الاداء والاشتغال بها الا بما لا بد منه من ضرورياته المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب ما يسد الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة في اخر وقتها وضروريات المعيشة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المعتبد والحلبيين حيث صرحوا بتحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة وعن المعتبد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضى استناد التحريم الى النهي اطراده في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى ان لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادة للقضاء ويخصص خاصة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط محمول على ارادتهما اخصهما بالتصريح بذلك لذلك نسبه في الذكرى الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضيق عنوانان متغايران بانفسهما لجواز القول بالترتيب دون المضايقة من جهة النصوص وان افضى الى التضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تنقضي الا اذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة ويجوز القول بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هداية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالقول بالفورية والترتيب متلازمان لا يخص نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل بمعنى ان كل من قال باحدهما قال بالاخر للعلم من وجود القائل باحدهما دون الاخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب انما قالوا به من جهة الفورية فما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب وعدمه القول بالمضايقة وعدمها على تامل الا ان يريد به الاكثر او يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة الى ما نحن فيه واولى بالتامل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب اصل مسئلة المضايقة بل الحق ان القول بالترتيب والقول بالفورية ليس احدهما متفرعا على الاخر في كلمات جميع الاصحاب نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة واما وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير متفرع على شيء ويكون المدرك فيه مجرد النص واضعف منه كونه من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب وجهه مع ضعفه يظهر بالتامل واما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب ان لم نقل بالفورية واما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذه خلاصة الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما الادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم

في ادلة باقي الاقوال فيما يقتضيه الحال فنقول احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل ويقرر من وجوه محتملة او متعينة الاول اصالة البراءة عن التعجيل فان وجوب التعجيل وان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو التضيق ضيق لم يعلم من قبل الشارع والناس في سعة ما لم يعلموا والتضيق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة البراءة مختصة بصورة الشك في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يجيء للانسان شرعا في العاجل وكل عقاب يرد عليه في الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا ولا يرد شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه ويقرره على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك ثبوته يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن صنف المخالفين للامر وحيث ثبت في اول وقت التمكن ترك الامتثال بقصد التاخير عنه او بدونه انما يجوز باحد امرين احدهما اذن الشارع في نوع الترك وان ادى الى تركه لا الى بدل الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه او عن تعجيله معلوم تمكنه منه فنوع الترك انحصر ان لم يأذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير معلوم اما الاذن فلان المفروض فانه انما يثبت في الموسع لكان وجوبه من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت المضروب او ضيق وقت التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب مصلحة الفعلية فان من جرى في علم الله انه يموت فجاءة في سعة الوقت ان فعل ادى واجبا وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم تظهر ثمرة الوجوب باعتبار وجوب القضاء او ما في حكمه وتبين الوجوب ظاهرا واستحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن من نفسه كالتعرض للخارج عن المحل او باعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا عنه ولم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي وكان ما ذكر هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت او اخره ان اراد والتخصيص حقيقة الوجوب باول اوقات التمكن او اخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث لم يثبت الاذن في التاخير تعين القول بجوازه وبعدم الاثم في الفوائت المترتب عليه وان كان منشأ لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسه على الوقت الموسع ولا سيما مع ما بينهما من الفرق لان تجويز التاخير في الموقت لا يفضي الى تفويته غالبا بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال الى البدل فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في ثاني الوقت او نفس الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا وانما قيل بها في الموقت المأذون في تاخيره وتحقيقها الحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع وتادية لمقتضى الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو المنع عن التاخير لم يتجه هنا دعوى بدلية العزم هنا او عن تعجيل فعله مع ان كثيرا من العلماء وارباب المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بتمامه ولا يعلم التمكن منه فضلا عن وقوعه اما الاول فلان ارادة التاسي ابتداء الفعل في اول اوقات التمكن معلومة واما في ثاني الاوقات فلا تتعلق الارادة الامرية لو تركه اولا وجب عليه الفعل ثانيا وكان متعذرا عما كلف به في ذلك الوقت لا عن تمام التكليف لثابت اولا فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم عادة بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكها كفاية في وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ الذمة عما اشتغل به الذمة يقينا فان المبادر ممتثل قطعا على اي حال اتفق ما يمنع الاكمال او ربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على ترك الواقع باختياره اذ لا يعتبر في الترك الموجب للعقاب ان يكون بجميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم فيما وقوعه لم يكن احالة التكليف بالامتثال اليه حتى يختلف باختلافه ويكون مضيقا لجماعة وموسعا لاخرين بحسب اختلاف الايام والساعات والشهور والاعوام فتعين ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى الجميع فمن ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله سبحانه بان ابقاه الى ان ادى المامور به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء اولا فاولا وان ادت الى فوات الحاضرة المأذون في تاخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت التمكن وعدمه كما في الموسع فموقوف على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء على ما ذكر انتهى تقرير الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل المشترك بين الواقع في اول ازمنة التمكن والواقع فيما بعده من اجزاء الزمان التي يمكن ايقاع المامور به فيها وح فالتاخير عن الجزء الاول ترك لبعض افراد الواجب وهو لا يحتاج الى اذن من الشارع لان العقل حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب في الواجب الموسع باعتبار تحريم تركه عند ظن الضيق او وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجاه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان الاستقلال العقل وبدلالة النقل على انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق بما ذكرنا ان العقل الماني في كل جزء من الزمان من افراد المامور به وامتثال لتمامه فلا يتوهم انه بدل عن الواجب نظير بدلية العزم بل هو نفسه واما احتمال الطرو والعجز عن الفرد الاخر فهو انما يوجب جواز المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب مرجحة التاخير المفضي احيانا الى فواتها وان لم يوجبها على المكلف ويؤيده كفعل

مثل قوله اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون ولما وجب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف والشرع باصالة بقاء التمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت بحمل النهي في الرواية المذكورة واشباهها على احتمال الطرو والعجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق العقاب لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير الموقت لازمه وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط المحرز عن الوقوع في عقاب لا يرضى وان لم يجب شرعا لا يكون من قبيل المضيق الذي يهاب على المخير وان لم يثق بالعجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضييق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال ومتمكن واتى بالفعل وبالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل استصحاب صحة صلوته الحاضرة على انها حاضرة واذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا اتم على نيتها الاولى عند تذكر الفائتة والاصل عدمه ويرد عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية امر وجد كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر معتبرة واما اذا قلنا بان وجوب القضاء انما هو موجب لفساد الحاضرة واما غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فانه لو تذكر كشف عن وجوب القضاء فكذا من الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يقبل الاستصحاب ولانها في ذلك لا اجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها الا ان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي كونه شرطيا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشروط علمية او واقعية يختلف بحسب الموارد وحسبما تقتضيه الادلة الا ترى ان النجاسة مانع عن صحة الصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى آخر الصلوة واما الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يتم على ما نقل على ما ذهب اليه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة عن التكليف بالعدول فلا ريب ان الشك في المكلف به لان اتمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية الفائتة فيجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معذورا عقلا لاجل النسيان وقد زال العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول لما النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها ح والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس ولا شك انه حكم عذري يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف واما من حيث انه مكلف فاتته فريضة ودخل عليه وقت اخرى ولا عذر له من نسيان او غيره ولا ريب ان الشك في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان ترتب عليه وجوب العدول اذا تذكر وشرع فيها فافهم فانه لا يخ عن دقة الرابع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها واباحتها المسبب عن الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده واصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضييق المتقدمة لكنه اصل مستقل قد عرفت جريانه واعتباره والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فيرجع الكلام الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة وعدم التحريم فقبلته ان اريد باصالة البراءة فيرد عليه ولا ان حرمة الضد لو ثبت في الواجب المضيق فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظ عدم جريان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب شيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب وجزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفى بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة على ما لم يعلم وتوجب الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم الحرمة الحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها ان تشتغل ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها

فلا اصل فيه ومثله يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة استصحابها بان يقال انه لو شك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفور حتى يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها فان قلنا انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة فنقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس مجددا لوجوبها بل السبب فيها هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان وح فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول لا حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهي حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان الظ من كلام المستدل به ارادة اصالة الاطلاق في الامر بالحاضرة وسيأتي الكلام في الاطلاق الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف ثم قال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة والا استغنى عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد ايضا لانه يرجع الى القياس واستصحاب الحكم الغير الثابت من اصله الا على سبيل الفرض في تقدير ما نه وكلاهما باطل اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككنا في حدوث وجوب القصر عليه بعد ثبوت الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب ومات مجتهده الذي افتى بوجوب الجمعة عليه فشك في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او رأى دما مشتبها بالحيض فشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب بشروطها على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المقلدين القائل بوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس وهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل يصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في ملة فاقد للطهورين او لم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل يشك في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يعتبر في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول الوقت او فقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب وجوب الصلوة على امرأة رأت دما شك في كونه حيضا للشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليه وان كان في الزمان السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل لان استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي وخطاب الهي يتعلق بالمكلف وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع الحكم الكلي المذكور وفي الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كلي الحاضرة بالصحة والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة حتى يمنع التعدية الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس او بدلالة الدليل العام المغني عن الاستصحاب فهو ايضا راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس او من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على شرطه قبل تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتأمل ولا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية اكثر من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه مما لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا ان ذلك عدمي وهذا وجودي لكن جريانهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض جار في ذلك ايضا فتسليم احدهما ومنع الاخر تحكم الا ان يريد من الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا لا اعتبار عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة لانه حاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي اما مطلقا كما هو مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية وصف الموضوع المفقود في الحال اللاحق كما هو المختار لم يمكن له التمسك به فيما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابق على فعل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة من القضاء ويكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في المدخلية

يرجع الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لا اشتراطه ببقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام السادس اصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءة لما عرفته في التقرير الرابع والخامس وعلى اي تقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد لو كان المنافي المحرم من باب المقدمة من العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين لديه بما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لان اثبات الترتيب من باب الاخبار الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيفسد والحكم بالفساد من هذين الوجهين بجامع عدم حرمة الحاضرة فلا يترتب على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب في عدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال فقد انكره غير واحد لا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسألة هو الاصل الاول وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء اصالة الاشتغال الترتيب وسيأتي الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول اوقاتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع مضي ما يسعها من اوقاتها وعلى وليه بعد موته ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند تضيق وقت الحاضرة او مضي زمان يسع الفائتة وايضا يلزم ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت تضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او عرض حيض او شبهه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تأخير الحاضرة عن الفائتة اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عنده نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص واما ان يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا ترده الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد تلك الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلاة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض عليها الوجوب لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة لواجب فوري ان شئت قلت ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي او الشرعي فاذا عرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صارت ممتنعة شرعا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اخر في اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعد هذه العوارض بل انا نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلاة في اول الوقت لو خليت ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب فيها لعارض يعرضها كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال الا ترى اطلاقه لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا وشرعا فاذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المسببة فلا ينفي دعواه بالاطلاقات نعم لبطلان دعواه الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب الامتناع الشرعي بلا سند لا لعلية وهذا غير لا سند لا على نفي قوله بالاطلاقات بل وجود الاطلاقات نعلمها الاعتقاد للاجماع والضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصف بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات لتحديد باحكم الصلاة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او ظاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها في كل مورد شك في فورية ما يزاحمها واستفيد الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بعدم المانع الشرعي وكان كما ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخر الحاضرة مقيدا لتلك الادلة معارضا لها لكن المتيقن في تلك الاطلاقات اذا اتضح لا يخلو من نفسه الا ما ذكرنا او لا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على الترتيب في الحاضرة فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلاة في ان وجوب الصلاة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعة للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلاة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ثم لا فلا يجوز التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاحتمال اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت علم وجوب تأخير الصلاة وكذا لو شك في جزئية شيء يجب معرفته كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم وجوب تأخير الصلاة حتى يتعلم السورة وبعبارة اخرى تلك الاطلاقات دالة على وجوب الصلاة في اول الوقت ومسئلتنا ان الصلاة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتأخرها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا وقراءة السورة بعد الحمد ام لا نعم ثبوت شرط او جزء للصلاة يوجب تقييد لفظ الصلاة بناء على وضعها

للامر لا يفيد اطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاقات ماهية الصلاة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق ماهية الصلاة لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلاة في هذه الاطلاقات مسوقة لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها عند دخول الوقت فلا تفيد مطلوبية كل ما يسمى صلاة فحالها كسائر الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلاة بعد الفراغ من بيان جميعها كاحكام الجماعة والخلل والقضاء ونحو ذلك واما الطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلاة والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة لها على المقام وان كان المراد مقدار الصلاة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة عن بيان الشروط فاذا ادعى شرطية شيء للصلاة فلا دلالة لها فيها على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه واطلاقه على صلاحية جميع اوقات الحواضر لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيتناول من عليه فائتة ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه ما في سابقه من عدم منافاته في الاطلاقات سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتأخرها عن الفائتة اذ مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم الصلاحية للحاضرة وانما يقولون بعروض ما اوجب تأخرها او يكون لها شرط لشرط مفقود يحتاج الى تحصيله وهو فراغ الذمة عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة لاداء الحاضرة وح فيصلح هذه الاطلاقات للرد عليه ولكن من المقطوع انه مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحية الفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اداء نافلتها الراتبة مثل قولهم عليهم السلام اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم عليهم السلام اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك طولت او قصرت ويرد عليه ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تأخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه التحديدات فبين الامام عليه السلام بذلك انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة الا النافلة فلا ينتظر القدمان ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام انه روي عن ابائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب عليه السلام لا القدم ولا القدمين اذا زال الشمس فقد دخل الصلوة وبين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث والحاصل ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه الاخبار مع ان المراد بالمنع في قوله عليه السلام لا يمنعك المنع الكمالي لا المنع الصحي والاجزائي بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسألة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة اليها في اوائل الاوقات وما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة وتأكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والاتيان بسائر سننها فان امثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي عدم تأخيرها الى الضيق وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة الى كل منهما والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء والمراد بحيث بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب لان مسوقها دل على استحباب المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهي نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل على انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة وعلى ان فروض الصلوة سبعة او عشرة ويرد عليه ان المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بشيء غير الخمسة وان الفروض الشرعية بحسب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء يمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض تضييع للقرطاس فضلا عن العمر السابعة ما دل على تأكد استحباب المبادرة الى الصلوة في اوائل اوقاتها يشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في الاطلاقات الوجوب في اول الوقت وحاصله ان كل جزء من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذناه عن فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من دليل اعتبار الترتيب في الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى فعل الحاضرة في اول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لان استحباب تعجيل افراد الواجب فرع وجوبها في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه المسألة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول لمن اشتغلت ذمته بالفائتة فالحكم بالاستحباب مفروض على من لا مانع في حقه عن وجوب الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الاطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا فلذهاب بعض اهل المواسعة كالصدوقين وعبيد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولازم هذا القول كما قدمنا في اول المسألة القول بافضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة الاحتياط فلا ينافي افضلية الحاضرة من حيث الفتوى التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسألة نظير الحكم بافضلية الاتمام في مواطن

الا بعنوان ظاهر الادلة وان القضاء احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على رجحان تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل الحاضرة في وقت فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد ظفر بالمستحبين وان لم يمكن الا احدهما فيما بينهما فيتخير او تقدم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في ذلك الوقت وتوعيد من اخرها عنه وان ما بقي من الوقت وقت مختص لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك وكيف كان فيكون كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا ما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا ايضا في اوائل المسئلة ان جهات استحباب تقديم الفائتة ثلث وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع فعليك بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احدهما مع جهات تقديم الاخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة بعضها المختص بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على توسعة القضاء في نفسها من جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد في الحائض والنفساء ويرد عليه ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقام بيان اصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة وعدمها انما هو مبني على عدم دلالة الامر بالوضع على الفور ولا يدل على عدمه بل غاية الامر سكوته عنه فلا ينافي ارادة الامر المبادرة اليه بامر اخر وليس يلزم ح تصرف في تلك الاوامر المدعي للفور وان كان عليه اقامة الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على خلافه نعم ظاهر الامر حيث انه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان هو حصول الامتثال بان يبتدى في الزمان الثاني والثالث وان قلنا بدلالته على الفور فتدبر ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عن الامام الصادق صلوات الله عليه واسمعته خمس صلوات يصليهن على كل حال متى احب صلوة فريضة نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وعند غروبها وصلوة ركعتي الاحرام وركعتي الطواف الفريضة وكسوف الشمس عند طلوعها وعند غروبها ويرد عليه ان قوله يصليهن على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني الشيطان ولعله المراد بسعة وقتها واختيار المكلف في تعجيلها وتاخيرها لان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الاحرام المذكورة في بعض الاخبار معها [illegible] بتعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة وبين وجوب الاتيان متى ذكرها اتيتها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر عليه السلام قال اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت [illegible] فليس دليلا على جواز التاخير لعدم جريانها في باب الصلوات المذكورة في الرواية فلا بد من تاويلها على وجه لا ينافي التعجيل ولا يحضرني الان تاويل حسن له ولا يهمنا الفحص هذا مع ان العبارة المذكورة ليست بحجة لان الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها فتوى [illegible] الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده من قول الائمة من قوله وقد والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدا بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه ان الظ عدم كون القول المذكور رواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فان الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن منها وفيه اولا انه لا دلالة لها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول لاجل القضاء ان تمكن وعدمه ان لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الليل ليقع على الارض فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من اداب المسافرين [illegible] بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص تاخير القضاء الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار نعم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما يجب اذا امكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مط لان التضيق انما جاء من دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب التعجيل وعلى كل تقدير فالفعل المشروط متى فقد شروطه اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا ايضا غير مستعجل اذا لم يكن التاخير الا بمقدار تحصيل الشرط ولهذا لم يلتزم اهل المضايقة بسقوط الستر وطهارة الثوب والبدن بل بمقدار الطهارة المائية اذا اوجب التاخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية انما يكون عند الاضطرار والاضطرار انما يحصل اذا دار الامر بين فوت اصل الواجب لضيق الوقت او طرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوات شروطه واجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط ويراعى التعجيل والسر فيه ان التعجيل المطلوب انما هو عرض للفعل بعد اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها او لو يقلب [illegible]

الاستحباب فلا يعد عاصيا في التعجيل وهذا هو السر في التزام العقلاء في مقام الاطاعة مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تاخر زمان الفعل بل لا يعد هذا تاخيرا لان التاخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى ازمنة الامكان فتفهم واما توهم ان الامام عليه السلام لم يستفصل بين السفر الضروري وغيره مع ان غير الضروري المستلزم لتاخير القضاء الى الليالي مدفوع بان مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى فترك الاستفصال لا يجدي ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى يطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع ايجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل ويرد عليه ان المنع الظاهر في التحريم عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه الفتاوى والاخبار فاما يحمل على التقية كما يجدي واما على الكراهة وهي بعيدة عن سياقها ومخالفة لظاهر الاخبار الصريحة كثيرة منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها ولا داعي الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كان الحرمة منافية للفتاوى والاخبار فكذا الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك والتقريب ان الظاهر من الدين مطلق الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تاخير القضاء النافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد ظهوره في النافلة ولو سلم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوات سائر الليالي فيكون حاصل الجواب ترجيح اداء نافلة تلك الليل على قضاء نافلة سائر الليالي ولو اغمض عن ذلك فنقول ان التمسك بعمومه حسن لنفي الفورية واما نفي الترتيب فلا ابتناء منه خصوصا على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن امالي السيد ابي طالب الحسيني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله ص كيف اقضي قال صلى الله عليه واله صل مع كل صلوة مثلها قال يا رسول الله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون لارشاد الكيفية قضاء لك المتحير فلعله كان القضاء مستحبا في حقه فيستحب له قبل كل صلوة ان يقضي صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسمعيل جابر قال سقطت عن بعيري فانقلبت على ام راسي فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى علي فسئلته عن ذلك قال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه كما اعترف به في الذكرى وهو مخالف للاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من كتاب اسمعيل جابر او من كتاب اخر اسندت فيه الى اسمعيل هذا مما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها ويرد عليه انها مخالفة للاخبار الكثيرة الواردة على خلافها وان ما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان كاذب انه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشئ مثل الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على عدم المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل فعل ذات السبب مط فالاولى حملها على التقية وان اشتمل بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف للحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة ورود الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل في النهار وقضاء صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء مثل صحيح ابن مسلم عن الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ونحوها صحيح الحلبي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة والنافلة بل يتعين حملها في الصحيحين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة لظهورها في التساوي وعدم مزية في فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظ من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات نافلتهما اذ الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهر والمغرب والعشاء مع ان الظاهر من فوت صلوة النهار فوتها في نهارها وفوت صلوة الليل في الليل وح لا اشكال في ان الحكم قضاء الاول في الليل والثاني في النهار نعم هذا لا يمشي في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل من مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان حمل النهار فيها على النهار الاخر لا يوم الفوات الطائفة الثانية من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة ولو تيمم ما بينهما اذا ذكر الفائتة في اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصلهما وان استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت العشائين يمتد للمضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد مع ان حمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فيتم المطلوب لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المحقق ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لا يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة ع من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدا بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب وظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب هي المواسعة المطلقة دون تفصيل

لكن الانصاف ان عد هذين الكلامين من الروايه مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطه من ظاهر الروايات ومنها ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق ع ان من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم نقضي ما فاته وحكي عنه نسبه هذا الى اهل البيت ع في موضع اخر من كتابه وهو لا يدل على المطلوب بظاهره بل كالام الاتي سنده ومنها روايه ابي بصير المصححه ان نام رجل ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الاخره او نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء الاخره وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم ليدع العشاء الاخره حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشاء وحكي نحوها في رساله السيد طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد بنحو ما عن العقه الرضوي مسندا الى العالم ع بزياده قوله وان خاف ان تعجله طلوع الشمس ويذهب عنهما جميعا فليأخرهما حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلاله فيها ظاهره على ما سبق في نظيره الا ان عباره الحلبي واما الحكم فيهما بتأخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير معمول به للروايه كما ان صحيحه زراره التي هي العمده في ادله الترتيب مشتمله على هذا الحكم ايضا لان غايه الامر حمل هذه الفقره على التقيه ولا يوجب حمله اي الخبر عليها خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقيه بعد ذكر الفقرات السابقه مع ان الروايه مرويه عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن ابن مسكان او ابن سنان خاليه عن الفقره المذكوره فالانصاف ظهورها في المدعى ثم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت ثم انه حكي عن المحقق في العزيه انه اورد على هذه الخبرين فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشاء يمتد الى الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم قال وايضا فهما شاذان لقلة ورودهما وبعد العمل بهما ثم اجاب عن الاول بانا لا نم ان القول بعد ذلك متروك بل هو قول جماعه من فقهائنا المتقدمين منهم والمتاخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاعيان وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائل من بعض اصحابنا كانه مشهور وقال هو وقت لمن نام او نسي لو سلمنا ان الوقت ليس ممتدا فلم لا يجوز ان يكون ذلك للتقيه في القضاء فان روايه زراره التي هي حجه في ترتيب القضاء تضمنت تاخير المغرب والعشاء حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضره لا يتربص بها ذلك فكيف ما يدعى انه يقدم على الحاضره ثم اجاب عن الثاني بانه لا نم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب والاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه في الفقيه وقد اودع فيه ما يعتقد انه حجه فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسله الوشاء عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يفوته الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الاخره قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يامن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضه في وقت قد دخلت ثم يقضي ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر روايته عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلاله ان المراد من تذكر المنسي عند العشاء اما تذكره عند دخول وقته وقت واما بعد ذهاب الحمره المغربيه بناء على القول بانه اخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعه واما زمان يختص الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب به والى ربع العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فقد دلت الروايه على رجحان تقديم الحاضره على الفائته والتعليل المذكور واماره الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء قبل تضييقه وقت المغرب بناء على ما هو المتنبه بين المتاخرين امكن حمل قوله ع بالوقت الذي هو فيه على المغرب في العشاء فيكون المراد نسيان المغرب في اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا اراده مغرب الليله السابقه ويحتمل ايضا ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل في مقام ذكر المثال للفوائت كما جمع في السؤال عن تداخل الاغسال بين غسل العيد وعرفه والجمعه وان ابيت الا عن كون الكل مخالفا للظاهر قلنا ان عدم مناسبه ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابليه الاستدلال فان ظهور الروايه في تقديم العشاء الحاضره على قضاء الظهر مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعه المطلقه خصوصا مع ملاحظه التعليل المذكور فيها ومنها موثقه عمار قال سئلته عن رجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمه فقال اذا حضر العتمه وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمه ثم صلى المغرب بعد الخبر بناء على ان المراد مغرب الليله السابقه او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء وقد دلت على جواز تقديم الحاضره واضحه ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضره ولا استحباب تقديم الفائته لامكان حمل التخيير على اراده دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رساله المواسعه عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان عن العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال ان كانت صلوة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلوة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هي مطلق الصلوة التي بعدها صلوة فتعم المغرب ويكون المراد بوقت الصلوة الاخرى ومنها الذي هو وقت اضطراري للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوه الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري يقدم على الصلوه الاخرى واما مع فوات وقتها مطلقا فيقدم عليها الحاضره ويمكن ان يراد من الصلوه الاولى صلوة الظهر لشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلوة صليها رسول الله صلى الله عليه وآله لكن تخصيصها بالذكر من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المتبقيه على العصر انه لا صلوة بعد العصر وفي الروايه احتمالات اخر باعتبار رجوع كل من

القضية الى قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها الى كل من الحاضره والمتبقيه الا ان الاظهر ما ذكرنا مع ان دلالتها على تقديم العشاء الحاضره على العصر المنسيه واضحه على كل حال ومنها المرويه عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال وسئلته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الاخره قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وساله عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وساله عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلوة بعدها صلوة فان ظاهرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضره على الفائته واما الحكم فيها بتقديم العشاء المنسيه على الفجر فعلى وجه الاولويه كالحكم بتقديم الحاضره في الصورتين لما ذكر من الضابط في ذيلها لكن يرد عليها ان ظاهرها فوات وقت المغرب للناسي مع سعه وقت العشاء وهو خلاف المشهور والادله واراده اخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هذا مع ان الضابط المذكور لا يخ من اجمال لان المشتبه بالمشار اليه بقوله كذلك كل صلوة بعدها صلوة يحتمل ان يكون الحاضره ويحتمل ان يكون الفائته ووجه التشبيه اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتاخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها اما مشروعيه صلوة بعدها ولو نفلا واما وجوب فريضه بعينه انه في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستانف العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستانف وقلت لهذا يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلوة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزياده قوله ان العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتنفل بعدها والعشاء الاخره يصلي بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولويه بشهاده التعليل فان قضاء الصلوة بعد العصر جائز اجماعا او على التقيه وفيه دلاله على المواسعه وتفسير لما سبق من التفصيل في روايه علي بن جعفر المتقدمه الا ان ظاهره متروك عند ما معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر مختصا للناسي الا اذا بقي مقدار صلوة العصر من وقتها ح نفي عنه ذلك لو لم يجب العدول لعدم تنجزه فلا مورد للاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فتم ومنها ما عن الشيخ عن اسمعيل بن هشام عن ابي الحسن ع في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وفيه ما تقدم من انه لا ينطبق على ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلوة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع تقام الصلوة وقد صليت فقال صلها واجعلها لما فات بدعوى اختصاص الصلوة التي يصليها اولا يصدق الا بيان وجوب القضاء تعينه بعد الروايه الاستحباب يمكن حملها على محتمل الفوائت الطائفه الثالثه ما دل من الاخبار على جواز النفل اداء وقضاء لمن عليه فائته فمن جمله ذلك ما استفاض من قضيه نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح حتى طلعت الشمس فقام فصلى هو واصحابه ركعتي الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سند ها ودلالتها الا من حيث تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله بل في بعضها ما يدل على صدور السهو منه على ما يقوله العدو ونقل الشيخ ابن الوليد بل عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا نسبه ذلك الى الامامية في غير ما يؤدى عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول وبحوث خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات نعم قال في الذكرى بعد ذكر روايه زراره الداله على نوم النبي صلى الله عليه وآله انه لم يقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمه فيه وظاهره ان تدح مضمونها في العصمه توهم مخالف لما عليه الاصحاب من تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيد ما ذكره عن رساله نفي السهو للمفيد قدس سره انه قال لست انكران يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليهم فان فاتت الصلوة حتى يخرج الوقت فيقضونها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه لا ينفك بشر من غلبه النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تاره كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها من يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها من يعرضه الامراض والاسقام انتهى موضع الحاجه وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبه المسائل ما لفظ الروايه المتضمنه لنوم النبي صلى الله عليه وآله صحيحه السند وقد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى انه لم يجد لها رادا فيقول من عد الصدوق من الاصحاب لها شاهد صدق على انهم لا يعدون فوات الصلوة بالنوم سهوا والا لردوها كما ردوا غيرها مما هو صريح في نسبه السهو من شذ وتوهم بها استنبطوا منها احكاما كثيره ذكرها في حبل المتين منها قضاء النافله ومنها جواز النافله لمن عليه فريضه انتهى وعن والده في رساله منفرده مفرده مسوقه لبيان ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة بالقبول انتهى ثم يقول انه لو لم نقل من جهه كثره هذه الاخبار بجواز صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله فالظاهر من عرفت لم يثبت بالعقل ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا يجوز رد الاسناد الا بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي عن انه قال بعد ذكر بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحاله النصد ورد ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رساله نفي السهو المتقدمه بعد

الاقرب الى تلك المناسبة عقلا على ما عرفت فذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو وانه من الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا وعن المبسوط واسانيده
بعد ما ذكر من بعض طرق العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه آخر الليل الى ان طلعت الشمس فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر
عمر تكبيرا عاليا فانتبه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله مرهم بالارتحال لمسافة غير بعيدة فنزل فصلى الصبح قال انظر ايها العاقل في وصفهم لعناية الله سبحانه
بنبيهم وانه سبحانه لا يصح ان ينام وان جبرئيل ع ما كان شفقته على نبيهم دون عناية عمر حتى كان يوقظه الله وجبرئيل اذا نظرت الى روايتهم عن محمد
صلى الله عليه وآله انه ينام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم لذلك بان نومه لا يمنعه عن معرفة الله ونظرت في روايتهم لوجوب قضاء ما فات عند
ذكره ثم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمناقضة في رواياتهم
وعقلا لانهم ونكتة نسبتهم انتهى ولا نضايق ان نوم النبي او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما آكد الفرائض نقص عليهم
ينفيه ما دل على اختيارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل ان هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله عن
الركعتين في الصلوة وما تقدم من صاحب رسالة نفي السهو من ان العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم
عن فريضة الصبح وان هذا النائم احق بالتعيير من ذلك الساهي بل ذلك لا يستحق تعييرا وكون نقص السهو مقصودا دون نقص النوم لا ينافي كون هذا
الفرد من النوم انقص لكشفه عن نقص صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في كمال الائمة
وعدم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا وخطأ ولعله لذا نظر في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكي عنهم منهم شيخنا البهائي
بعدما اعترف بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك وعرفت ايضا ما عن المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال بامكان سقوط
اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فاتى بها تشريكا صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا لهم مع غيره في هذا
التكليف الخاص لبيان الدليل عليه اوضح من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قوله
في رواية سعيد الاعرج ان الله تعالى انام رسول الله الى ان قال واسهاه في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة
لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلوته او سها في صلوته وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا لهم تنحوا بوادي الشيطان ولم يقل تنح فلعل
اثر النوم كان ذلك للامنهم لا منه صلى الله عليه وآله ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل لمن عليه قضاء
على نفي المضايقة وفورية القضاء واما دلالتها على نفي الترتيب فمبنية على عدم المدرك له الا الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال
بالمواسعة لم يقل بالترتيب كلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبته ما يذكره في
كتاب الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام زائدا على الضرورة
ولا يشتغل الا باكتساب قوت يومه وليلته ولعياله وانه لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتى يخلو يده والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام
سوفسطائي ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك قلنا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة
فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس انتهى وعن ... ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول الوقت منها مع القول بجواز غيرها
من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على علمائنا اهل من فقهاء الامصار في جميع الاعصار بتحريم زيادة لقمة او شرب
جرعة او طلب الاستراحة من غير ضيق البدن او المنع من فعل العبادات الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول والجواب عن
هذه الحجة انه ان اريد دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعوى الاجماع وعبارة
الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكره في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لانه ذكر فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة ع
فيما ذكرنا فانكاره من ... للوصول واما كلام المحقق فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال
كونها ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا تريهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذمتهم بحقوق من طالبهم مستعجلا او لو
بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذمتهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق
الرذيلة وتريهم يعاملون بيعا وشراء مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر
والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام في الاصول بين اعاظم الفحول
فلعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في دعوى العلامة في المختلف قضاء الى
ان نفي القول عن فقهاء الامصار يحتمل ما ذكر مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى الحرمة كالتقي والحلبي فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا
المقام ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفع الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة لزوم الحرج
العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فان كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف

حكم بقضا

حكم بقضا كما يحكم القائل بالمواسعة عند ظن طرو العجز وكما يحكم بسقوط القيام في الصلوة عند تعسره فلا ينبغي الى صورة عدم لزوم الحرج لقلة
الفوائت وليس المقام مما يقتضي لزوم الحرج تشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم لان ذلك انما
هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيلحقها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع طهارة الحديد وغير ذلك وليس كلما نحن فيه فظهر
فاندفع ما يقال ان غرض المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضاء يقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة السهلة نفيها مطلقا وان
انتفت المشقة الشخصية في بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في مهلكة بقاء مشغول الذمة بالفوائت
بسبب الموت اقتضى ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في السعة الا وقد مات مشغول الذمة بها او
باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الآية يعني الترتيب ولو لم يثبت المضايقة لان مقتضى وجوب الاشتغال بالفوائت وجب
للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها ايضا كان في نفس تاخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اواخر الاوقات
بالساعات والعلامات الا اذا قلنا بان الواجب تاخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بها مهما امكن فافهم والحاصل
ان لزوم العسر الحرج فيمن كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة لكن الحكم بنفيهما عموما حتى في مورد
عدم الحرج يحتاج الى دليل آخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان التفصيل في الاحكام التكليفية بين موارد الحرج وغيرها الكثرة وقوعه
في الشريعة لا يعلم مخالفه في هذه المسألة لقول الامام ع وان كان القطع بنفي بعض الموارد ممكنا الا ان غلبة الفصل بين الموردين في المسائل
مما يمنع القطع غالبا فافهم وانه ناش في كثير من الموارد وهذا مثل ادلة القول بالمواسعة وقد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب
خصوصا فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه الاول الاصل والمراد به اصالة الاحتياط اما من حيث الفورية
لتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل وعدم الامن منه على تقدير التاخير مطلقا او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير
تاخيرها عن الفائتة او ايقاعها في ضيق الوقت والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط الامن جهة الفورية
ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل والنقل على عدم المؤاخذة عما لم يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام
كان في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة
وقد كان يقوى سابقا بدعوى اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة
لكن وجوب الاحتياط في التكليف الوجوبي المستقل مما لم يقل به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف
بين الاخباريين والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا فوجوب الاحتياط من
جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء المحرز لاحتمال العقاب على التاخير مما لم يقل به احد واما اصالة الاحتياط من جهة الشك في اعتبار الترتيب
على ما هو مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهي ايضا غير جارية في المقام وان قلنا بجريانها في غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة
لزوم المبادرة فالشك في اعتبار الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة اصالة البراءة عنه
بالاتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي صار منشأ لهذا الشك
لما تقرر في محله من ان تعارض الاصلين اذا كان الشك في مجرى احدهما سببا للشك في مجرى الاخر فهو حاكم على صاحبه لا يلتفت الى صاحبه ولذا لو شككنا في وجوب
تقديم اخراج النجاسة الغير المعلومة ... لم يكن هنا موضع لاجراء اصالة الاشتغال بالاتفاق من القائلين بجريانها عند الشك في اعتبار شيء
في العبادة المأمور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك في مجرى الاولى
وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما نحن فيه والظاهر ان تقديم البراءة على
الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط وان اختلفوا في الاستصحابين المتعارضين اذا كانا من هذا القبيل ثم ان ما نحن
فيه ليس من الشك في شرطية شيء للعبادة او جزئيته لها بل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت تكليف اخر اهم منه فاذا انتفى باصالة البراءة
فلا مسرح للاحتياط الواجب بالمهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم التعبير بان الاحتياط في تقديم الفائتة و
اما الواحدة فالظواهر العبارات المحكية عن جماعة من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة وان كانت موسعة ولا حظنا قول جماعة
كثيرة بفوات الوقت الاضطراري فلا احتياط في المقام الثاني اطلاق اوامر القضاء بناء على كونها للفور اما لغة كما عن الشيخ وجماعة واما شرعا
كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر من بعض ... بعض المتأخرين والجواب منع كونه للفور لا لغة ولا شرعا
ولا عرفا الثالث ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء فمن ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري بعض الطرق بعد ذكر جملة من معانيه وقيل
معناه اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر ع وعن القمي اذا نسيت

صلوة

صلوة فذكرتها فصلها وفي كرى الكثير من المعتبرة انه في العامة لقول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى
يقول اقم الصلوة لذكرى وفي رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي
فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكرى ومثلها في تفسير الاية صحيحة اخرى لزرارة الواردة
في حكاية نوم النبي صلى الله عليه وآله ومنها قوله عليه السلام من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكرى ومنها الاخبار
الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل ما تقدم في تفسير الاية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها
فوقتها حين يذكرها ومثل رواية حماد عن نعمان الرازي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند
غروبها قال فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس يصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط
الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان خمس صلوات تصلين على كل حال منها صلوة فاتتك
حين تذكرها ونقريب الاستدلال بالاية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت التذكر ظاهر في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب
لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل ادخل السوق عند طلوع الشمس والزوال او افعل كذا حين تقدم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب
مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الاية حيث ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله واعبدني الصريح في الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن في المبادرة
في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض الاوقات التي نهى عن الصلوة فيها مثل اخبار ... بما دل على عدم جواز الاشتغال بغيرها قضاء مثل
صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها وفي اخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا
فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها
قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة
التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الاية
فبانه ان اريد الاستدلال بها بنفسها على فورية القضاء فقد عرفت خروط القتاد اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى على نبينا وآله وعليه السلام باقامة الصلوة فان قوله لذكرى
يحتمل ان يكون مبدأ لكلا الامرين اعني قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بملاحظة ان في تبيان مثل موسى عليه السلام للصلوة الفريضة بل النوم
عنها كلاما تقدم شطر منه في نوم النبي صلى الله عليه وآله واللام يحتمل وجوها كذا الذكر وبالجملة فعدم دلالة الاية بنفسها على المدعى كسب
متمنا مما لا يحتاج الى بيان وجوه اجمال الاية او بعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين تفسيرها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها
على الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند التذكر ففيها
دلالتها لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخيرة لزرارة مع اشتمالها على نوم النبي صلى الله عليه وآله مشتملة على ما ينافي الفورية من ارتحال النبي
صلى الله عليه وآله واصحابه من منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل قد تدل لمراعاة النبي صلى الله عليه وآله للتجنب عن وادي الشيطان
وعدم تاخيره نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون له مزية على المستحبات
المذكورة واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة لها منها الا على تقديم كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقا فهي لا تدل الا على الامر بتقديم
الفائتة الواحدة على الحاضرة وهو لا ينافي القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان انعقدت
اما الاخبار غير صحيحة ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوق لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوق لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت
دون وقت في مقام دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور ففي نفسها لا تستلزم الترتيب الا اذا قلنا
باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت
اجماع مركب امكن الاستدلال بما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الاخيرتين
اعني صحيحتي ابي ولاد وزرارة مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له عن السفر قبل
اتمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصرا
فالمتعين حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهي كبعض الاخبار الاتية عمدة ادلة هذا القول وربما يجاب
عنها بان اطلاق السؤال فيها وفيما بعده يقتضي حمل القضاء في الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه في اخر الخبر فلا يكون القرينة الا الايجاب للفعل في وقت
التذكر وهو متعين لما لفقت ظاهر السؤال فضلا عن ظواهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا ينفكان عما يلزم الا اذا نام
او نسي في مجموع الوقت وتلوه في الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب لبيانه لو خصه
في القضاء في اي ساعة ذكر ولو في اوقات يكون فعل الصلوة فيها مكروها او في الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة

العصر والفجر ويؤيده قوله في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر ووجه الضعف ان دعوى كون السؤال عن وقت القضاء
مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من بيان
تعميم وقت الرخصة او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل
والفرائض في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل في باب عدم كراهة القضاء في وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها
على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص او لعدم الامر به او تمام اجماع مركب في البين وكلا
ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب في تقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر
اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة
وقال قال ابو جعفر عليه السلام وان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما
ذكرت صلوة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع
مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم وصل العصر وان كنت
قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر وان كنت
قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها ركعتين ثم تسلم ثم تصلي المغرب فان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب
فقم وصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الاخرة ركعتين او قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الاخرة وان كنت قد
نسيت العشاء الاخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الاخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل
الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة
ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة ثم صل العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ
باولهما لانهما جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذاك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى
عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر قال كان ابو جعفر عليه السلام او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل
ان تفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صليها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ
بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلوة فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تقضي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في تفسير الاية ورواية البصري
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي صلوة او نام عنها صلى حين يذكرها فاذا ذكرها وهو
في صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سئلت ابا
عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت
التي دخل وقتها والمحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة
بدأ بالتي فاتته وصلى التي هو منها في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتته والمحكي عن كتب
الاصحاب مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب انه يصدق على المكلف قبل تنجز الحاضرة عليه وشروعه فيها انه
عليه صلوة فينبغي شروعه في الحاضرة وتعلقها بذمته بمقتضى الرواية ولا يجوز قبل الاستدلال بها فيما اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة
وتعلقها في ذمته عليه كما لا يخفى بادنى التفات والجواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع الدلالة فيها فقرات احديها قوله عليه السلام وان
كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتامل فيها ظهورها في
تضيق وقت المغرب وفواتها بزوال الحمرة والا لم يناسب التفصيل في فرض نسيان العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه ومع ذلك
ينهض الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتاخرين من كون زوال الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فيتعين حمل الامر
على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف الثانية قوله عليه السلام وان كنت قد صليت
من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول في هذه الفقرة بقيد كالحكم السابق بعدم خوف فوات وقت المغرب وحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت
المغرب قدم العصر ابتداء وعدل اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد في قوله عليه السلام ولم تخف فوتها مفيدا لانتفاء الحكمين عند خوف فوت
فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر
بالعدول على الاستحباب الثالثة قوله عليه السلام وان كنت قد ذكرتها بعد ما صليت العشاء الاخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور
دلالة هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يبعد التفكيك من جهة

عدم القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة بالعدول
من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن الظهور المتقدم في وقت المغرب وفي الرواية قوله وان كانت المغرب والعشاء
قد فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب في حالة كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء فحمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم القول بالفصل بين ذكر
فوات العصر في اخر وقت فضيلة المغرب وبين ذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبني
على القول بكون اخر وقت اجزاء المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الاربع ثم هذا مع ان قوله في اخر الرواية نعلل
تاخير القضاء الى ذهاب شعاع بانك لست تخاف فوته ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية
لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جمع الامام عليه السلام في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة لقيام العادة على ان مناط الترتيب في الكل امر واحد
مليس لفورية القضاء والولنا بها دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب
فانهم هذا مع ان مع الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهي عن القضاء
الا بعد ذهاب شعاع الشمس ومما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى
وبنظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ابتناء الجواب الى تعدد اوقات الظهرين والعشائين وح
فقوله فيه فكيف لا يخشى ان يفوته ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر عند خروج وقت المغرب لما بدأ لوقت العشاء
البدأة بالمغرب ثم العصر هذا انما لا نقول به حمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل عن اخر الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر
بن يحيى فالامر بين تقييدها بصورة الاستدلال ومحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم في رواية ابي بصير فلم يبق الا رواية زرارة
الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهولة السند النبوي المرسل والجواب عنها بعد
الاغماض عن سندها ومن سوابقها بعد تسليم ظهورها لانها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة في عدم اعتبار الترتيب بل
في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار مثل هذا الحمل فالعرف
ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة وربما رجح القول بعدم الترتيب
لمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن المنذكرة وحكى انه مذهب الاربعة عدا الشافعي بل لعله ابقه مبناء على ان المحكي عنه او لوية الترتيب ان لم نقل بوجوبه
فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالفة لفتوى الاربعة الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد
قدس سره حيث حكي عنه انه قال في رسالة نفي السهو ان الخبر المروي في نومه عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون
في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان محرما ان
تؤدى فرض قد دخل وقتها لقضاء فرض فانه كان حظر النوافل عليه اولى مع الروايات عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا صلوة لمن عليه صلوة مريدا به لا نافلة لمن عليه فريضة
انتهى وكالشريف ابي الحسين بن محمد بن ناصر لرسي في المسئلة التاسعة عشر من الرسيات التي سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا
مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى اخر ما ذكره وقد اقره السيد على هذه الدعوى والشيخ في بعض وفي السيد
في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكى عن الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة المسماة بخلاصة الاستدلال
ان ذلك مما الطبقة الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر واجمعت عليه ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه
والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع قائلون بالاخبار
المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة
ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا عرف باسمه ونسبه لا يضر خلافه انتهى وهذه الاجماعات
المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف اللثام خصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره
وعن كنز وغيره نسبته الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف
من عرفت من القدماء والمتاخرين لا تنهض حجة الا على من يعتقد بها او يشترط حصول القطع او احتمال استناد قطع المدعي الا ينبغي ان يوجب القطع او احتمال
ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار
كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او لقيام الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء الفريضة اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقت الذكر
متعين لوقت القضاء فلا يجوز التاخير عنه ولا يجوز فعل الحاضرة مبنية للاطمئنان على موارد من هذا القبيل اما بالتنصيص من مدعي الاجماع واما
بالتفهيم ذلك من مطاوي كلامه ومن الموارد التي ادلم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعواه

اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل مصير من احتج بما ذكره الثقات من روايات المضايقة واثبتها بنائهم على وجوب العمل بما يرويه من اخبار
الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بل ما المحكي عن غاية المراد ان هؤلاء القميين رووا اخبار المواسعة ايضا الحل
بما عن المفيد في جوابه عن مسائل من سئل عليه من طرق العلم الاخبار المسندة في كتب الصدوق من انه انما روى ما سمع ونقل ما حفظ ولم يضمن العهدة
في ذلك واصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين ولا يقتصرون في نقلهم على المعلوم وليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول
من ان الفوائت مترتبة مترتبة على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت تترتب في القضاء لترتب ازمنتها وجب تقدم ازمنتها على ازمنة
الحاضرة فيتقدم عليها ايضا وثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تاخيرها عما فات قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون
لما وانها في الفوائت عدم ترتب بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب ولذلك يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تاخيرها بعد
فوتها المتاخر عن ضيقها فلا يكون ترتب الازمنة في اليومية سببا مستقلا في وجوب غاية الترتيب مط ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال
اقول لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل مرتبة على الاخيرة
قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال حضورها متلوة عن الفائتة التي هذا الاشتراط بعد فواتها نعتا الترتيب بين الفوائت
الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقديم عارضي لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر
باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائت فلو اعتبر في الفائتة اللاحقة تاخرها عن السابقة كان ذلك
تقييدا لتلك الاطلاقات بخلافه لما لو كان اعتبار تاخرها حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع
شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتاخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج
الى تقييد اطلاق ادلة القضاء اذ لو يعتبر فيها تاخر الامر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تاخر الاخيرة من فيها
من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على
ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة
المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما
تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضر على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الامرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتة
على الفجر بقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين
صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب
تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تاكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار
من جهة ظهور الروايات الدالة على ذلك وخصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد جعل الوقت فيها
على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس والامر بتقديم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير
المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ونحو ذلك ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل باطلاقه على الامر بتقديم الفائتة في السعة المحمول
على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة
مع ضيق وقت الفضيلة وهو موافقة للاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط
للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي فهم قائلون
بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة واما استحباب
تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة او العدول
من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم من بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة او
خوف فواتها ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة اول الوقت لانها بين دالة على استحباب
اتيان الفريضة في الوقت الاول ولعلها تجامع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت فالاولى التي تنافي تقديم الفائتة
الا انه لا باس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين وان حمل المستحبات اكثر ما يتفق تنافيهما ثم ان المحكي عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة
يقول لمطلق ما في اخبار العدول عنها الى الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومقتضاه رجحان تقديم الفائتة الا ان يكون رجحانه مختصا
بالتذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التعبد لا لادراك رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد وهذا
مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مط فان حمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة

دفعا للوهم عدم جوازه الناشي عن بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق الصلوة او خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت اليومية الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا الثاني اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا بما هو في حكمه من التعيش والظاهر انه لو كان للانسان ضرورة ربما يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب تاخير الصلوة عنها لان تاخيرها الى وقت ضيقها ليس للتعبد وانما هو لئلا تزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها ح لان الوقت بقدر الفعل الضروري والحاضرة وكذا لو سقط عنه الفائتة بعذر آخر كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عشر ركعتان من العصر نعم لو اخذ بالاطلاق وقلنا لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الافضاء على المتعين من وقت الاشتغال الثالثة لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في نحو ضيقها المضر ولا دائها بالذات او بالعرض كطرو حيض او فقد طهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت اصل الفعل بحيث انه لا يتمكن منها اصلا او لو قضاء كما اذا ظن دنو الوفات ام لا صرح بعض محققي من عاصرناهم بالترجيح وبانه مما لا كلام فيه بجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما يجب على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر وتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على اصل فعل الفائتة بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة واسا فلم يعلم له وجه عدا الاطلاق النص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها لكنه منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي الا بفعل احدهما فدعوى دخوله في الاطلاق قابلة للمنع نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه لدوران الامر بين التعيين والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة الرابع صرح بعض بانه لا كلام في ان تضيق الفائتة على القول به ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مطلقا بجميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز الاتيان بجميع المستحبات الصلوتية اذا لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى والا لم يجز لتفويتها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتاخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اقل اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مطلقا وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والاداب في الفائتة السابقة يوجب التاخير في لاحقها مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الا انه يبقى بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على الصوم شهرين اذا كان يحصل زمانا اقل من الصوم وبيانه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة شرعا اما اذا كان التخيير عقليا ناشيا من حكم العقل به بملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق اتيانه على النحو الذي ادى بتحقق ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الاشتغال بمقدمات الفرد الذي لا يحصل الا بعد زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قام القرينة على ان الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ من فرد آخر باقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعي ظهور مفاد المعتمد من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يتمها فليشتغل بها بناء على انها منه لا لانها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة تصريح التذكرة بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب دفعا للتناقض عن اعتقاد اتحاد الاداء والقضاء في الاداب الخارجة والمستحبات الداخلة فافهم والى ما ذكرنا لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال فانه يسهل دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فليست منافية للفورية حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط الاختيارية نعم يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما يترك عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب والبدن بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما يجوز عند ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل يراعي الفورية فيجب البدار او يراعي تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا يصار عنها غاية الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء لجاز المبادرة كان يجري الامر كما في صحة الفعل حين تعذر الشروط والاجزاء لا صار هنا بعد اختصاص ادلة اعتبار تلك الشروط بحال التمكن ولذا صرح

في نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية القضاء بجواز المبادرة حال العذر نعم عن المسالك الاجتزاء استثناء ما لو فقد الطهارة فاوجبوا التاخير ح بل عن الاولين والاخير عدم استحباب التاخير لمنافي المبادرة من المسارعة الى فعل الطاعة ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعند التمكن واسا من اتيانه بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادرين لا دليل على كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترقب زمان القدرة على المامور به ودعوى انه ينكشف عن الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فاطلاقه نافع عند تمكن المكلف عن المامور به فاذا فرض عجزه في زمان خرج عن الاطلاق نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء وقت الواجب يسقط لاعتباره في ذلك الجزء تعين بقاء التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان مباشرة بحسب الامكان لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الاخر وكذا في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لينبغي اطلاق الامر الشامل له للعجز سليما عن التقييد بذلك الشرط الخامس انه لو كان عليه فوائت ولم يسع الوقت الا لمقدار الحاضرة وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم تلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على ان شرائط الترتيب ينحل الى شروط متعددة بتعدد الفوائت فالممكن منها لا يسقط بالمتعذر لا ان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال الهداية وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج وح فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه وان افضى الى اختلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح وذكرهما في وقت لا يسع الا الحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اختلال الترتيب بين الحاضرة وبينها وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة ليوقع الفوائت على ترتيبها فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب انما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة بجميعها بجميع شرائطها التي منها ترتيبها على سابقها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا عن سابقتها فافهم الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او ازيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يسع الوقت الا للحاضرة وفعل بعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا

وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالفؤاد وهذا اخر ما تيسر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال

والحمد لله اولا واخرا على كل حال والسلام على محمد خير آل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فقد اشتهر في السنة الفقهاء من زمان الشيخ قده الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها ويتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به وحيث ان تكلم في مقام عمومها وفيما يمكن ان يكون وجها للتوقف والفصول الاصلي الاتفاق بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه ويكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا وجه لما تخيله بعض من استناد هذه القاعدة الى ما دل على اقرار العقلاء وينبغي اولا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يراد منها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة

فنقول مستعينا بالله قال شيخ الطائفة قدس سره في مسئلة اقرار العبد الماذون في التجارة ما لو ان كان يتعلق بالمال المقر به يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بقدر ما في يده من مال التجارة قبل وقضي منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكي هذا عن الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من داب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض لمكاتبه لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر بها في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في جهاد التذكرة بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مستندا عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والمولى عليه ان الاقوى ان كل من يلزم فعله او انشائه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكر امثالها تصريحهم على ارادة نفوذ اقرار المالك المتصرف على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به

الا في مسائل اشكل منها ان ولي المراة الاختياري لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجا
واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاجباري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها
ولا خلاف بين العامة والخاصة على ما يظهر من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه نعم تامل فيه جامع المقاصد على
ما سيأتي فانه في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان كانت بالغة رشيدة لم يقبل باقراره عندنا لانتفاء الولاية ولما عند العامة فنظر ان كان له
انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى حتى تباعدها المراة كالوكيل اذا ادعى تزويجها بما هو وكيل فيه ولو لم يكن للمراة
النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاجباري وغيره في مسئلة ادعاء كل من العاقد
على الولي سبق عقده على المراة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تغيير انتقاضها هذه العبارة او ما يراد فيها او ما هو لحضرمنها ولا الملك
رزنا معيطلك في قسا ما يتخيل من مساواة هذه القاعدة لحديث الاقرار حتى يستند لعليها به فلنرجع الى تفسير العبارة فنقول ان المراد
بملك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات المالية مثل الوصية والوقف
والصدقة وهي داخلة في عموم القضية ولهذا اطبقوا على الاستثناء اليها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة
الفعلية مضافا الى اقتضاء اللغة كما لا يخفى هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير
لامواله بل الظاهر ان لفظ الشيء يراد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من
الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفسه اذ المخبر به لا يكون عينا فيها التسلط على التصرف واعم من ان يكون
اصالة او ولاية او وكالة والمراد من ملك الاقرار به ملك التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي وهو اثبات الشيء وجعله ثابتا
سواء اثبته على نفسه او على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه فيخرج منه دعوى الوكيل او الولي
حقا على موكله والمولى عليه او شهادته لغيره عليهما وعلى هذا المعنى فيساوي حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان اوفق بظاهر الاقرار في كلمات
المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصلا
فلا بد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور قابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الظاهر من القضية
وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالة
عند التجرد من القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه وان زال لما ذكرنا صرح جماعة منهم المحقق الثاني في الشرائع بعدم
قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة ليمنعها من الارث ونص في التحرير على عدم سماع اقرار العبد المأذون في التجارة
بعد الحجر عليه بدين نسبته الى حال الاذن وقال انه وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه فلو اقر المريض بانه وهب واقبض
حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في زمان ليس له انشاؤه
وقد نص الشهيد على ذلك ايضا وفي المسالك كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ
ومن عبر بعبارته في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريحه في مسئلة
الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق
لانه المملوك له حال المرض لا خصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه نعم صرح
في ط بعدم ارث الزوجة في مسئلة الطلاق وظاهره تعميم قبول اقرار المالك لما بعد زوال الملك ويمكن حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق
قبل في قيوده لان الطلاق في حال المرض لم يقع باعترافه فلا معنى لقبول الاقرار الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله ويرده ان معنى ما ذكرنا نفوذ
الاقرار بالطلاق المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي البينونة دون بعض آخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر
ان مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لا على جواز التفكيك في الاقرار بين القيد والمقيد
ومن يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال الملك للتصرف فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي
وقال ان الاقوى ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل عليه وما اسمعناك بين هذا وما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة
في العدة وان اعتباره من حيث كونه انشاء لها لا اخبارا عنها ثم معنى ملك شيء يحتمل ان يكون هي السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه
لا يزاحمه فيه احد فيختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا
هو الظاهر من موارد هذه القضية في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به اذا كان اصيلا واضح وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور
الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره ماض وان يكون كاقرار ذلك الغير الذي يتصرف المقر عنه او له حتى انه لا يسمع منه

قبل اقراره لقد نبه على الاشكال والشافعية اخ لا يقبل مع

بعد عزله

بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان كان بحسب الظاهر انسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم ارادته الثاني ان اقراره به نافذ
بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه وكان كالمتصرف
الصادر عن نفسه فالاخبار به كانه ايضا صادر عن نفسه فقوله كفعله ولسانه كلسانه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا بين
ان يكون الدعوى مع ذلك الاصيل او مع ثالث فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى
عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المراة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البائع على الاصيل شراء وكيله المتاع بان يدعي مما
يقر به الاصيل فشهد له الوكيل الثالث ان يراد قبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو انكره فيختص بالتداعي الواقع بينهما فلا تعرض فيه لقبول قوله
بالنسبة الى الاصيل لو كانت الدعوى توجه على ثالث حتى يكون كالشاهد للثالث على الاصيل وهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم
قول الوكيل فيما اذا ادعى على الموكل اتيان ما وكل فيه معللين بانه اقر بما له ان يفعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة و
ادعى الموكل شراءه بثمانين معللين بان الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على
موكله فهو بمنزلة الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره قال في ط اذا وكل رجلا
على قبض دين له من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه فالقول قول الموكل مع يمينه
ولا يقبل قول الوكيل ولا المدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول ما استحق عليك شيئا الا انك لم تقبض المال
ان مالي باق على المدين فلذا اذا احلف المدعي طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه الدين دفع المال
اليه وهو ينكره فيكون القول قوله فكذلك هنا وهذا اقوى واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده
او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض
الثمن وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين
وهو الخصم فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يوجب غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى وفي المسئلة الاولى
نظر ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل ما يدعي عليه شيئا بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في الشرائع نظر
في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في ط قال في ط اذا اذن له في شراء عبد وصفه فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته
بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة قيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني
لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذلك كلما اختلفا فيه مما يتعلق بحق غيرهما من بائع او مشتر او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح
انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هو السلطنة المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري
وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون ايضا ولا يخفى ان مراد جل الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان له ان يفعل كذا فله الاقرار به عليه
قولهم من يقدر على انشاء شيء يقدر على الاقرار به ومن يلزم فعله غيره يلزم اقراره عليه اما ملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة
المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار به فلا سلطنة مطلقة له فيمكن ان يزاحمه من يكون
له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس للبنت البالغة الرشيدة بناء على ولاية الاب عليها مزاحمة
الولي في اقراره كما ليس لها مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف فيما في ماله فليس له بعد البلوغ
مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت ما ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار
لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث الاقرار لا يدل الا على ترتيب الآثار التي تلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا
قال الكبير البالغ العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار
اللازمة على المقر آثار ولازمه على غيره ترتب على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الفقر للمقر فيسقط عنه حق الغير المتعلق باموال مثل نفقة
واجب النفقة ودين الغريم لان مثل ذلك تابع للحال الحادث وبقاء فهو من قبيل الوجوب المشروط بشيء يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه
لا من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمالك فهذا الحق كالسراية والحاصل انه لا يدل
الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه القضية مستند الصحة اقرار الصبي بما
يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار لم يخرج ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه
مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث الاقرار وربما يدعى الاجماع على
القضية المذكورة بمعنى ان اسنادها الاصحاب اليها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه وان لم يكشف عن الحكم الواقعي و

هذه

هذه الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلافه وتردد منهم فيه لكا نرى من اساطينهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها او التردد فيها فهذا العلامة
في كره ربع تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير وتبع المحقق في تقديم دعواه نقصان الثمن عما بعينه لو كيل
ويظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعا وتردد في ذلك في مواضع من القواعد
وتقدم عن الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق هذه القاعدة راسا حيث تردد في قبول اقرار العبد الماذون في
قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولو لم تنكر لجهلها بالحال فانه في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره لو قبل للولي زوجت بنتك
من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت النكاح فيه بعد شرح العبارة ما لفظه ولو صرح بارادة الاقرار فلا اشكال في نفس الامر لم يكن مطابقا للواقع
وهل يحكم بظاهرها بالنسبة الى البنت فيه احتمال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها
وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من اصالة العقد وان الاقرار لا ينفذ في حق الغير ولولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة وانشاء بيع مال
ومن ان انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية بفعله وهو مسلط عليه فينفذ فيه اقراره وينبغي التأمل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة ان المقر
قسمان مطلق ومحجور فالمطلق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه ما حاصله ان هذه القضية لا تنتقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل لان انشاءها
ليس بانشاء اقراره الاقرار اخبار يحتمل لا لازم للمخبر وظاهر هذا الكلام ان هذه الكلية المراد فيه القضية من ملك مختصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا
عنه ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية بمعنى انه ما من احد من الاصحاب ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض
الموارد بحيث نعلم ان لا مستند له سواها فان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في مورد اخر فان المحقق الثاني وان
ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية مع انه لا
يمكن الاستناد الى غيرها لان حديث الاقرار مختص بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة
في بعض الموارد الاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع
لان اقراره ماض بل نقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بهذه
القاعدة فظهور المخالفة منه في مسئلة الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك المسئلة الى تلك القاعدة لان مجرد
الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق سببيه فاذا كان اصل الاخبار بالشيء انشاء له في الحال
لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فقيها اسقطه عن استقلال التمسك لكن الاجماع على الاستناد اليه في الجملة
مما ينفع لو علمنا ان اهمالهم له في الموارد من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل كون الاهمال من جهة تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد
واختلفوا في التفسير على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة في التذكرة
في مسئلة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم العبرة بكلامه حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموضوع عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل و
كذا ظاهر فتواه في القواعد بان المريض لو اقر بعتق اخيه وله عم فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ العم في مقدار
الثلث من التركة لا اصل العتق وهذا المحقق الثاني يسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته حتى
في الولي الاجباري الذي يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالفة فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي والاقرار على الغير
مما اتفق على شمول القضية واقرار البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد
الحاجة الا ان يبنى على عدم العبرة بمخالفة العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تأبى عن الحاجة الى التأمل مع رجوعه
عن هذا في سائر كتبه مع دعواه الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه للامانة وظاهر انه ليس مستنده الا القضية المذكورة
ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صحح وصية الصبي وصدقته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول
القضية للاقرار على الغير لان ظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا اجباريا عليه
بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري بتزويج
المولى عليه بل يؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل في اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح
دعوى الاجماع في المسئلة ولا يخلو بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك اخر لها الا ان يكون استظهار الاجماع عليها مؤيدا له او جابرا
لضعفه او وهنه ببعض الوجوه ولا يبعد ان يعلم ان المدرك لها لا بد ان يكون جامعا لوجهين اعتبار قول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم على
ادلة عدم سماع اقرار المقر على غيره لكونه دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول الامين
المالك بالاذن او الشارع بالامر وعدم جواز اتهامه غير صحيح لانها لا تنفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل اخر لا يجري في الوكيل

والولي

والولي يخرج القضية عن كونها قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من ان العلة في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان تمسك
القضية قاعدة الايتمان لم يتجه الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الايتمان او بعده مع ان جماعة صرحوا بالفرق فان قولهم ان من لا يتمكن من انشاء
شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن اذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب اثر على المقر به بل المراد
عدم نفوذ الاقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث
وصرح به في غيره بعكس نفوذ اقرار العبد الماذون بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت ما في جامع التذكرة والحاصل ان بين
هذه القاعدة وقاعدة الايتمان عموما من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما تقدم من الايضاح بان كل ما يلزم فعله غيره يمضي اقراره
بذلك الفعل على ذلك وظاهره ولو بقرينة الاستناد اليها في قبول عزل الوصي وليس الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه ارادة مضي الاقرار على الغير ولو
بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مضيه ولو من جهة نصب المالك له او الشارع لكان اعم مطلقا من القاعدتين لشموله للولي
النكاح الاجباري لما مضى اقراره على المرأة وان اريد منه لزومه عليه بشدة السلطنة عليه كان وليا القاصرين في المال والنكاح كانت اعم من وجه من كل
من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير بسبع ماله وافتراق قاعدة الايتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل وافتراق قضية من ملك في
اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح باقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح نحو ما مر ثم انه يمكن ان يكون الوجه في القضية
المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبيانه ان من يملك احداث تصرف فهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والظاهر صدقه ووقوع المقر به
وان كان هذا الظهور متفاوتا في الاقرار قوة وضعفا بحسب قلة المقدمات على انشاء المقر به وتوقفه على مقدمات غير حاصلة وقت الاقرار كما في
قول الزوج رجعت فانه لا صدق به الاخبار مع تلبسه بقصد الانشاء وعدم تقديم لقول بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمات وفعلها
في الزمان المتأخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا انه يقصد مع ان امكن
كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب فيه اقل من دواعي الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة و
لو تأملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة
اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر ان الانسان غير متهم فيما يخبر به مما يكون عليه لا له وفي النبوي اقرار العقلاء اشارة
اليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا لا الانام يعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان اختص
السبب به لانه اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه ولم يكن اقراره مظنة
للكذب كان مقبولا ولما كان بعض الاقارير بحسب نوعه لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الاقرار المتعارف كما في مدعي الفقاهة كما في اقرار المريض
مطلقا او اذا كان متهما ويؤيده ان بعض الفقهاء قد يحكم بنفوذ الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم كونه متهما كما في اقرار ما لك المحيط
بتلفه بعد انفاق الحاكم عليه باعتاقه قبل ذلك فان المحقق الثاني قد توقف في الحكم بسماعه لكونه غير متهم لانه لا يريد العتق لا يريد الثمن فيسمع دعواه وان تضمنت
دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض توجيه هذا القول في هذه المسئلة بل الغرض بيان ان عدم اتهام المخبر في خبره يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم
هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى يقدم على مقابله
من الاصول والقواعد المقررة بل يحتاج الى قيام دليل عليه واستيناف

ادلة بعض القواعد الاخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام فيه
تارة في معناها واخرى في مدركها وبيان حالها مع الادلة المعارضة لها في الظاهر وثالثة في بعض ما يتفرع عليها مما عنونه الفقهاء مستندين اليها
لها ولا بد اولا من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق منها ما اشتهر عنه صلى الله عليه وآله في قصة سمرة بن جندب وقد روي بالفاظ مختلفة
ففي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته
ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول
الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن له ما شاء والله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في
الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام نحو ذلك الا انه قال
لسمرة بعد الامتناع ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر نحو ذلك من زيادة
لا نفر المطلب واخرها انك يا سمرة رجل ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن ثم امر بها فقلعت فرمى بها وجهه فقال انطلق فاغرسها حيث شئت

وبه

وفي هذه القضية اشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال ومنها رواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار ومنها ما عن كنز العمال ونهاية ابن الاثير مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ومنها رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة وشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامة وكثرتها يغني عن ملاحظة سندها مضافا الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن ولم اعثر عليه فالمهم بيان معنى الضرر والضرار اما معنى الضرر فهو معلوم عرفا ففي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه وان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ان تضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالظاهر الفرق بين الضرر والضرار ولا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولا على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل ويحتمل هنا امور احدها حمله على النهي والمعنى تحريم الفعل الثاني الضرر المجرد عن التدارك فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساويه او زائد عليه كذا الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهومه الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا بلزوم التدارك وكذا تمليك الجاهل بالغبن ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وهكذا الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلا يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذا وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذا اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان ارد الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا والحاصل انه يصح سلب الضرر ان كان لذي النفع لا انه يصح سلب الضرر عنه حقيقة وان كان تنبيها فيه و اما الضرر لا لذي النفع فان تعقبه تداركه فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه نعم نشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي اعني نفي الماهية هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في ذاته بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم اخر كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك بوجوب دفع تسعة اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لينزل منزلة العدم هذا مضافا الى ان ظاهر قوله لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقي للعباد في الضرر ونظيره قوله لا حرج في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس المكلف كوجوب الوضوء مع التضرر به فان فعل الوضوء المتضرر به والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو وان لذكرها في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي لا لمجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فانه لا يحرم بل يطلبه على وجه الاستحباب ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد يستفاد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر

وينبغي التنبيه على امور الاول ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم ادلة اثبات الاحكام الشامل لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين فيلتمس الترجيح لاحدهما ثم يرجع الى الاصول خلافا لما يظهر من بعض من عدهما من المتعارضين حيث انه ذكر في مسئلة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسئلة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك ومنشأه ما تقرر في محله من ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى اختصاص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد

الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا يخفى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم مما ذكرنا الاقتصار في رفع مقتضى عموم الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف تضرره فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم فنفيه ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فتحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر لا العلم كالتمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي الذي يمتنع اجتماعه مع الامر ولا يجري مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الشأني كما في سائر موارد باب اجتماع الامر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز الثاني انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعموم من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسئلة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتامل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه صلى الله عليه وآله سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتامل ويمكن تاييد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بتقريب ان من فوت على غيره منفعة كان حبسه عن عمل جاز له احدهما بازاء تلك المنفعة منه الا ان دلالة هذه الايات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا الثالث ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد ورد على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم ادلتها في مورد الضرر مثل وجوب الحج والصلوة والوضوء والصوم على من يتضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما لحصل في مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون تضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت وصوموا اذا دخل شهر رمضان دل بعمومه على وجوب هذه الافعال وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق بالصلوة والحج ولازمه تحقق الاجر المقابل لماهية الحج والصلوة المتحققة في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به فيحكم بعدم التعارض وبعدم كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا واشباهه **اقول** لا يخفى ما في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير واما النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب الامر بالضرر لا خروجه عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه فجميع ما اثبت التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة كيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لا بد ان يترتب على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر وجب ذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون حينئذ وجود الدليل العام على التكليف الكاشف بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في ماهية الفعل او في مقدمته كان نفس التضرر بنفس الصوم والحج او بمقدمته انه يكون الامر بذلك الفعل نفسيا او مقدمة امرا بالتضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضر او الحج المضر بنفسه او بمقدمته فانه ان تحقق ان المراد بالضرر خصوص الدنيوي فقد رفع الشارع الحكم في موارده امتنانا فتكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب خصوص تكليف ضرري خصص به عموم القاعدة الرابع ان مقتضى هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول وكذا الوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ رحمه الله وابن

عدم الخلاف فيه وقد يحمل على ما اذا خاف من وقوع اهلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية الامر لزوم اجرة المثل للاستناد كاخذ الطعام
فهر السد الرمق ويمكن حمله على ما لو يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير فتامل ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراها او تقية
بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد او عدم على تركه الاضرار بالمامور اذ تركه جاز للمامور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا
يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المامور بدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولا لان المكره مريد ابتداء نقص
الغير بما امره وانما يضرك تحمل نزل ما اراده لولا وبالذات الخامس لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المحقق لموضوع الحكم الضرري من اجبار
المكلف او لا باختياره ولا في اختياره بين ان يكون جائزا شرعا او محرما فاذا صار المكلف باختياره سببا لمرض او عند يتضرر به سقط وجوب الصوم
والحج لكونه حكما ضرريا وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل او قصر في الفحص عن قيمة ما باعه فصار مغبونا نعم لو اقدم على اصل التضرر كالا قدام
على البيع بدون ثمن المثل عالما فمثل هذا خارج عن القاعدة لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه وجوب رد المغصوب
الى مالكه وان تضرر الغاصب بذلك من انه هو الذي ادخل الضرر بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر لاجل دفع الضرر من الغير فكان
احداث الغصب سبب لتضرر به كحرام وجوازه منفي بقاعدة الضرر كلت بقائه لاجل ذلك الحرام غير جائز لان دليل حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث
لان كلا منهما غصب فان قلت حرمة الابقاء سبب لو وجب التضرر فيجب تحمل الضرر لرفع الضرر عن الغير وهو منفي قلت لا ريب ان ملاحظة ضرر المالك ونفي
الحكم بجواز الاضرار به وان استلزم تضرر الغاصب اولى ممن يجوز الشارع الاضرار بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب لرفع اضراره بالغير بامساك ما غصبه لانه
غير مناف للامتنان بخلاف الاول لكل من جواز الاضرار بالغير ووجوب تحمل الضرر لرفع اضراره بالغير حكم ضرري لكن ثبوت الاول في الشريعة مراعا
لنفي الثاني بان يجوز للمضطر الابقاء على اضراره لانه يتضرر برفعه هو بنفسه مناف للامتنان وبناء الشريعة على التسهيل ودفع الضرر عن العباد هذا
كله مع امكان ان يقال انه اذا تعارض الحكمان الضرريان ولو فرض عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الاخر كان المرجع ادلة حرمة الاضرار بالغير لان حرمة
الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخرى غير قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض فرد ان من القاعدة يرجع الى عمومات حرمة
الاضرار بالغير والنفس هذا كله مضافا الى الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذه الفقرة كناية عن كل موضوع بغير حق لا احترام له فكلما بني
على الخشبة المغصوبة مثل ... بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا في سفينة كان ما الصق باللوح وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا
بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة المغصوبة نعم هذه الرواية لا تفي بجميع المراد لو فرضنا ان الرد يتوقف على تضرر الغاصب بغير ما وضع على
المغصوب او ببعض الامور الخارجة السادس لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان
ذلك بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري
عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح
الاقل ضررا اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في
نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة
فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين
باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم
اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه لغناه وفقر صاحب الدرهم وقد يعكس حال الشخصين وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو
عن اضطراب قال في التذكرة لو غصب دينارا فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسر لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب في كسرها وان
كان كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم تكسر انتهى وظاهر ما نبه تكسر المحبرة مع تساوي الضررين الا ان يحمل على الغالب من
كثرة ضرر الدينار ولو ضمنه وفي التحرير لو ادخل دينارا في محبرة وكانت قيمتها اكثر ولم يمكن كسره لم تكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريطه
مالكها انتهى ولا يبعد تقييد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان
كان باذنه على غير وجه الضمان لم يجز تضمين صاحبها الدينار السابع ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز لا الظاهر انه لا
على الجواز في ... باحياء الموات ان حفر رجل بئرا في داره واراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى
تغير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربها من الكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وفي التحرير باب حريم الحقوق وان اراد
الانسان ان يحفر في ملكه او داره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان
الناس مسلطون على اموالهم وقال في مسئلة ان لا حريم في الاملاك ان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى
الى تلف الا ان يتعدى فقد اختلف كلام الشافعي في انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوتا في صف

العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين احدهما انه يمنع ويزول لما فيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لانه مالك
التصرف في ملكه وفي منعه من تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي
الى خلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عند الشافعية ذلك وذلك كان يدق في داره الشيء دقا عنيفا يزعج به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث
ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك التصرف في املاكهم كيف شاءوا
فلو حفر في ملكه بئرا بالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد فعل مكروها انتهى وقد تبعه ... رو ... ق
في ... احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى ونحو ... صد
في شرح مسئلة تاجيج النار وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا دعت الحاجة
الى اضرام نار او ارسال الماء جاز فعله وان غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير انتهى موضع الحاجة اقول تصرف المالك في ملكه اما ان يكون
لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه
لان الزامه بتحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح
به جماعة منهم الشهيدان لكن ... صرح بالضمان في تاجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو مناف لتصريحه المتقدم فان قلت اذا فرض انه يتضرر
بالترك فالضرر ابتداء يتوجه اليه يريد دفعه بالتصرف وحيث فرض انه اضرار بالغير يرجع الى دفع الضرر الموجه على الشخص عن نفسه باضرار الغير
وقد تقدم عدم جوازه ولذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرما لاجل الاضرار بالغير قلنا ما تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع
الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير الحاصل لغير المتصرف فيما لنفسه واما اذا كان دفع الضرر عن نفسه المستلزم لضرر الغير فلا نسلم منعه
لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاصر في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك
ضرر عظيم بل يستحيل ان منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر وحرج منفي كما تقدم في كلام العلامة ره ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب
ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس وما يقرب منه مما يجب على كل
احد دفعه ولو بتضرر لا يكون حرج في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان
كان لغوا محضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك حكم ضرري ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف وعموم الناس مسلطون
على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة ره في كره والشهيدين ره حيث قيد التصرف في كلامهما بما
جرت العادة والمحقق الثاني حيث قيد الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعاء الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كلامه المتقدم
بان منعه عن عموم التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة
مع ظن التعدي اللهم الا ان يقال ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان يبنى الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من
كلماتهم واما ما كان لجلب المنفعة فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز
تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير
كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس مسلطون بزعم ان النسبة بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح
مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم الناس مسلطون
على اموالهم والحمد لله اولا واخرا الحمد لله الذي لا يتم امر دون حمده على الائه والصلوة على من بعث للرسالة وعلى اله وبعد فهذه المجموعة
الشريفة الحاوية للدرر الملتقطة والمؤلفة المشتملة للغرر المنتجبة في ابواب الطهارة وسائر الرسائل المتفرقة من تصنيفات النحرير المحقق والعلامة
المدقق فريد دهره ووحيد عصره مؤسس المعاقد باحسن الاساس ومقربها الى افهام ذوي النهى من الناس من كلت الالسن عن بيان صفوف فضائله
وعجزت اقلام الكتبة عن الوصول الى نهاية محاسن ... وائله الذي اكمل الله بوجوده الشريف الحجة على عامة البرية شيخنا واستادنا الطف النقي علم
الهدى الحاج شيخ مرتضى الانصاري نور الله مرقده وعلى في عقبيا او لما لما كانت من اجل الكتب المصنفة والمرغوبة عند اهل العلم والفضيلة بحيث
بعد كتابة الكتاب لرفع الحاجة قد ساعد التوفيق لجمع من العلماء الاذكياء والفضلاء لتكثير نسخها بطريق الانطباع بعد صرف الهمة وبذل السعة في
تصحيحها واخراج الغش من نسخها مع النسخ المصححة باملاء الشريف ونظره المنيف والمرجو من الله ان ينتفع بها الطالبون ويستفيد

فهرست ما تشتمل عليه هذا المجلد الشريف من الرسائل البالغة القادر على ما يشاء ويهدي من الانبياء

ابواب كتاب الطهارة — رسالة في التقية — رسالة في العدالة — رسالة في القضاء عن الميت — رسالة في قاعدة ٢٠٢
رسالة في تشابه الاموال — رسالة في المواسعة والمضايقة — رسالة في نفي الضرر والضرار — كتبه اقل العباد زين العابدين المسكن

كتاب الزكوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **كتاب الزكوة** وهي في اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بها على ترجيح التاسيس على التاكيد واما الثاني فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفي الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر قدر مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط مخصوصة وعن المسوط انه اخراج ذلك القدر وعن الفائق انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الزكوة في قوله زكوة الجنين زكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفي التنظير بلفظ الزكوة نظر فان الظاهر ان لفظ الزكوة لم يستعمل في العين اصلا وفي الاستشهاد مع كون الزكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمي المال وتنمو ثوابه وتطهر عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه ورذالة الحاصلة فيه عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ورذيلة الشح وتصلح المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق في المال سوى الزكوة المالية والفطرة وربما يحكى عن ظاهر كلام الصدوق ره ما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه في كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه لكن من نظر في تلك الاخبار بعين الاعتبار يعطي تبينا فيها منشا الاستحباب الا يبعد ذلك بل في كلام الصدوق ره نعم حكي عن الحلاف في الخلاف وجوب حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع والاخبار وبقي عنه البعد المرتضى ره للاية والاخبار الكثيرة والاقوى الاستحباب لذلك كما سيجيء في زكوة الغلات انشاء الله تعالى من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر في امور ثلثة **الاول** في زكوة المال وفيه مقاصد **المقصد الاول** في شرائط الوجوب وقدره وانما يجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو محمول او شاذ لاستفاضة حكاية الاجماع وروايات الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي وفيه ان الخطاب للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة هي عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله عليه السلام ليس على المال الغائب صدقة ولا على الدين صدقة فحينئذ يقع في بدايته وغيره ذلك من العنوانات التي نفي الشارع الزكوة معها فلا يكفي بلوغه في اخر حول التملك بلا خلاف ظاهر وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله نعم قد يستدل للشهيد بما دل على اعتبار حول الحول على المال في يد المالك الصغير ليس له يد ومنه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الغائب والمفقود في مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب في تمكن الولي كتمكن الوكيل ولذا تجب الزكوة على السفيه اجماعا وتستحب الزكوة في غلات الطفل ومال تجارته وهو اشبه مع اعتبار الشروط الا في الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل غير العجز عن التصرف كما لا يخفى ومن ثم يظهر في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتقدمة والحول الواحد الا ان ما في الحديث الظاهر ان المراد بالموصول الزمان المستقبل في استحباب الزكوة لولا الصغر لا مطلق زمان الماضي فالمراد انه لا يقضي ان يؤدي عليه زكوة اليوم الماضي او الشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا تجب ايضا على المجنون مطلقا لا في نقديه ولا في غيرهما على راي سيجيء تفويته واطلاق العبارة كغيرها بل المحكي عن جميع الاصحاب في المفيد الى زمان المصنف لعدم التعرض للمطبق وذي الادوار منه وصرح المص في التذكرة وغيرها على ما حكي بانه يستانف الحول حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الاتية والفتاوى الثانية للزكوة في مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة كمال الغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة

شروط

شروط الزكوة فيه فلا يجري في الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب من اشتراط وجود الشرائط بجول الحول كالصريح في ذلك ما دام كذلك ويدفع نظير ما يوفي الطفل من انه لا مانع من توجيه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ ان يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المصنف قده في التذكرة وغيرها وربما يستدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية واستجوده في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون بولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه لاخبار كثيرة ظاهرها كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار الصريحة في نفي الوجوب لما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على البالغين واما ما المصرح به المفيد ره وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه في التهذيب حمل هذه الاخبار على التقية بناء على ارادة الاستحباب لان التقية تتادى بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجة ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكى عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع في الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان المحسن ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب رواه عنه ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل في يديه مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكي عن جماعة من تضمين الولي لاخبار لبعض الاخبار المفيدة لصورة عدم الولاية او تقصير الولي كما يستفاد من الرواية وغيرها جواز اخذ الولي الاجرة واما المجنون فالمشهور ايضا الاستحباب في مال التجارة بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علماءنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت لابي عبد الله امرأة من اهلنا مختلطة هل عليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكر قال سئلت ابا الحسن عن امرأة مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوته والكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم في الصبي وان اتجر بمال الطفل او المجنون متجر لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كما ان الخسران والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال لعدم الخوض في جواز نقل مال الطفل الى الولي الملي بالاقراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال اليتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين ع يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس ونحوها روايات اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرها في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن وما عن الكامل البريطي عن ابي الحسن قال سئلته عن الرجل يكون في يده مال لايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف في ذلك الحلي فيما حكي عنه انه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي يقتضيه اصول المذهب ويظهر ذلك من المحكي عن المبسوط قال لا يصح من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يامره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار والانكار والموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك نوع من التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة وكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي تقدم ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المعتبرة بما حكي لعله اقوى وربما يدعى الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي الملي مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي اياه لغيره وان كان ملتفيا الا مع خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنته رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع كان لي اخ هلك فوصى الي اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ما له فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا باس وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بما لليتيم ان تلف واصابه شيء غرمه له والا فلا يعرض لمال اليتيم ومنها دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تعجيل الغرامة له عند التلف الا ان الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند الايسار فيمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها بقرضه الناس او يرهنون له عنده من يقرضه او يطمئن بحصول الهدايا او الزكوات او الاخماس له ونحو ذلك ولعل اليه يرجع ما عن المبسوط

والنما

والنهاية من ان المراد بالملائة ان يكون متمكنا في الحال من ضمانه ولكن عن جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في المسالك كونه فاضلا عن المستثنيات في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه ليخرج مع المستثنيات الممنوع من التصرف فيه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر من شرط الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فيلزمه الضمان لادلة ضمان اليد العادية ولو كان تولي التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلت اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فمما لا ريب فيه لانه ولي لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من رجع الى الولي لادلة ولايته بل الظ انه خارج عن الكتاب قطعا واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا ووافقه في المناهل حاكيا له عن جده قده في شرح المفاتيح ففيه اشكال من عموم الكتاب والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر الاصحاب اختصاص التصرف في الولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والملائة فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة الحكم بمعنى انه حيث فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه اما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل او دفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجاز ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في قابلية صور العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه والمالك كما صرح به جماعة في عقد الفضولي اطلاق المعاملة الا اذا فرض المصلحة في البيع وجوز التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد صحيح يقع لازما لا يقدح فيه رد الولي بعد الاطلاع الا ان يكون تعيل باستيجار الولي كتيسر استيذانه فيقع العقد معه موقوفا وكيف كان فاثبات احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المص وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن التهذيب عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وعلى المتاجر ضمان المال ورواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيها بثبوت الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فيدل باطلاقه على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي بعيد وتطبيق مسئلتي الربح والخسران على قاعدة الفضولي ومنوط الفساد واختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل لا يقدح مع عدم القول بالفصل والحاصل ان المسئلتين بعد فرض صحة العقد في نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي فيما حكي السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد كون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان مطلق الفضولي تبعا للشيخ في المبسوط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل والقول الاخر للشيخ في الخلاف في كتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح وجهان من انه عرضة تفويت النفع فهو في قوة فسخ العقد الخياري الذي فيه المصلحة بل هذا اولى مما حكي عن العلامة في نكاح التذكرة من وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر من عمل الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق له بعد المعاملة وح فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن قد يقال ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة على العامل شمول هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار باعيانه الا انه عرفا يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا عنه كما يعرف باطلاقهم ان فلانا يتجر بما في يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما في الذمة اذا عزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت السلعتين يخصونها باسم المعاوضة دون البيع ولكنا نسجل ببعد شمولها لما نحن هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعدما حكي عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر وقد يقال ان هذه الاخبار على فرض شمولها لابد من الخروج عن القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت العموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة بالادلة القطعية ممنوعة بامكان رفع اليد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوي جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما خرجنا بها عن قاعدة الفضولي في الصورتين السابقتين مع امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير كانه اوقع المعاملة عليه ابتداء نعم لو قصد دفع الكل الا في ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستشعر باطراد هذا الحكم في غير مال الصغير وتعديته الى كل مال قصد عند العقد دفعه عما في الذمة بدون رضا مالكه ويدل عليه مضافا الى اخبار مال اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسند فيه ارسال عن ابي حمزة الثمالي قال سئلت ابا جعفر ع عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني

ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها ما رواه مسمع بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جائني بعد سنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع رايك فما ترى قال خذ نصف الربح واعطه النصف ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان الودعي اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين كما صرح به في المختلف قال في مسئلة تجارة الغاصب الاقرب ان يكون الربح للغاصب لانه ان اشترى في الذمة ملك المشتري المبيع وكان الثمن في ذمته بلا خلاف انتهى ولكن محل كلامهم ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا الا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا الا عنه وتحمل الروايات على صورة قصد دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخلو عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملي فلا خلاف ولا اشكال في جواز شرائه للطفل مط وقد تقدم ذلك في كلام المص قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظ وقوع الشراء للطفل فالربح له والخسارة على العامل لفحوى ما تقدم من ان تجارة غير الولي كذلك من غير احتياج الى اجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة الفضولي واما بناء على عدم اخراجها عن عنوان الفضولي فالظ ايضا وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح في ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العقد لنفسه ولم ينفع الاجازة والظ عدم احتياجه الى الاجازة مستانفة من الولي العامل ولا من الولي الذي هو بعده في المرتبة وهو نظير الوكيل اذا اوقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد ممن له الاجازة كاف عنها نعم قد يشكل فيما اذا تعلق غرض اخر لنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوص المالك وان لم يكن ركنا في العقد كما يفترق البيع عن النكاح الا انه لا يبعد مدخليتها اذا لاحظها المتبايعان او احدهما الا ان الذي يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي وان مجرد وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدال على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال لان المراد هنا بقرينة نفي الضمان عن العامل مع اطلاقه منطوقا في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل وليا ثم الحكم بعدم التوقف على الاجازة مط في عقد الولي والوكيل اذا اوقعاه لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصهما اشكال لان العقد الواقع الخاص اقتضى انشاء نقل المال الى نفس العاقد لا يؤثر بنفسه افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مقصود له الا ان الامر بالاجازة ليس الا سلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون المنتقل اليه هو العاقد لكن السلب لا يحقق نقلا الا ان يصير الى المالك لو كان مجرد كون العين ملكا له كما في صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاه او برضاء وليه بالانتقال اليه لعدم كون العقد ملكا قهريا والمفروض ان الولي لم يرض بالانتقال اليه وانما رضي بالانتقال الى نفسه يمتنع اجتماع الرضاءين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد الا بعد رضا الولي وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول الى الاجازة مستانفا ثم ملكه ومما لو باع ملك غيره في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولي اذا اثرت في الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه دفع فوقوع العقد من الولي اولى بالغاء قصد الولي العقد لنفسه لانه في وجه الاندفاع ان الاجازة انما ترفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعري عن ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا لا يحصل الى المتجر او من هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الناقلة فلا اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لم يجوزه فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو اشترى بما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي والشان في جواز الضمان للولي الغير الملي وتقدم في كلام الحلي والشيخ في المنع عن التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل الولي المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو قريب من الملائة بل قد يكون اتلافا عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها على اعتبار الملائة فيمن تقرض مال اليتيم لكن موردها مختص بغير الاب والجد ولذا حكي عن المتاخرين كافة بل عن الاصحاب كافة في الحدائق وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد عن ذلك نحو والهما الاقتراض مع الاعسار ولعله لما ورد في حق الوالد بالنسبة الى ولده مما ورد في خبر انت ومالك لابيك وقال الصادق ع في رواية محمد بن مسلم ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل ان ظاهر هذه الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه واما النبوي فهو من التشابه ما رواه الشيخ عن الحسين بن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله ع ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له

فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك ثم لم يكن عند الرجل شيء او كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الاب للابن ولتشهد ابيه لما ذكرنا من الجمع من الاشكال في اطراح مال الولد مع الاعسار الذي هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا مصححة ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر عليه السلام لا نحب ان يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد فان التعليل في الاية يدل على عدم جواز الاقتراض في مال الولد بل هو فساد اشد من اخذه فرضا مع الاعسار سيما اذا لم يرج البساط واما اخبار تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به الحلي ايضا بما حكي عنه مع امكان ان يقال ان اطلاقها وارد في مقام بيان حكم اصل جواز التقويم اما الدفع توهم المنع او لدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه في الاب فلا يجري عدم الدليل على الحكم في الجد بل مقتضى عموم الاية التحريم ودعوى ان الجد اب حقيقة كما ترى ومثله دعوى الاجماع المركب ثم اعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة في مال المجنون حكم الصبي في جميع ما تقدم وكذا الاخبار المتقدمة في صورة ضمان الولي لهما ان الربح لهما واستظهر سيدمشايخنا الاتفاق على ذلك لكن في جريان ما خالف الاصول من الاحكام المتقدمة بالنسبة اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فتوضيحه ان مقتضى عموم زكوة التجارة ثبوتها على الولي حيث اتجر لنفسه وقصد التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز ضمان الاب والجد له من غير الاب وكذا ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل اذا اتجر له غير الولي كما دل عليه صحيحة بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر الناجر لنفسه وحكم بوقوعها عن الطفل اما تعبدا كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له اما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحكم الشرع واما على الناجر فلعدم سلامة الربح له ولرواية سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة وقيل وعن الشهيد والمحقق الثاني في كل موضع يقع الشراء للطفل وهو مشكل لظهور الاخبار في غير ذلك ولا فرق في الاشكال بين جعل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب الزكوة في غلات الطفل والمجنون ومواشيه فاما المصنف قده والمحقق والشهيد بعد المحقق الثاني وحكي عن القديمين والسيد وسلار وعن التحرير حكايته عن اكثر الاصحاب وعن غيره حكايته عن المتاخرين كافة قيل وعن المبسوط والخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون للاصل وعموم ما تقدم من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم وقوله عليه السلام لا زكوة على يتيم وخصوص قوله عليه السلام في رواية ابي بصير المتقدمة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او علة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما وعن الناصريات انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من زرع الطفل وزرعه انتهى لعموم ادلة الزكوة في الغلات وخصوص صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام انهما قالا ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجيب بان الوجوب اما بمعنى المصطلح عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقديرين مع انها معمومة لفظ على ويضعف بوجوب تخصيص العموم بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم وبحمل الصحيح على الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي بصير المعتضدة او المنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما حكاه في الناصريات عن اكثر اصحابنا فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة من مال الطفل فيه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء الجمهور كافة كما عن المنتهى وان حكي عن التذكرة حكاية القول بعدم الوجوب عن ابي حنيفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بينهم وما اليه ميل سلاطينهم هو الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب هو ثبوت الرجحان كما عرفت من عبارة الناصريات واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق عليه بعد ان حكى عن الاردبيلي التصريح بالاتفاق على الاستحباب وصرح بعدم الخلاف في الرياض ايضا ويظهر ذلك من النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب عامة المتاخرين وجمهورهم ويدل عليه الصحيحة السابقة بالحمل السابق ولا ينافيه الحمل على التقية لما عرفت غير مرة من ان التقية تتأدى بما ظاهره موافق العامة وان اريد خلافه بقرينة منفصلة وبعد ذلك فما في الفرق عن العلامة الطباطبائي من انكار الاستحباب مدعيا بانه لم يصرح احد بالندب قبل الفاضلين وهل يلحق بغلات اليتيم مواشيه ظاهر المحكي عن الوسيلة نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا معتضدا بما تقدم عن الناصريات وفي الرياض ان ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين الغلات والمواشي الا ان في الاكتفاء بمثل ذلك في التعدي عن مال اليتيم اشكالا ولذا مال جماعة من المتاخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه وان ادعى في الرياض ان ظاهر معتمد المحقق وجه ضرورة من تاخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور ظاهرا بل ظاهر بعض العبائر المحكية الاجماع عليه فعدم الزكوة عليه واضح بل يخرج عن قيد تمامية الملكية كما في الغنية واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بل صحيحته عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء ونحوها رواية اخرى لابن سنان ومن العجب ما حكي عن المنتهى كما في مفتاح الكرامة من النافع تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزكوة

في استحباب زكوة غلات الطفل ومواشيه

في انه لا زكوة على المملوك

عليه على القول بالملك مع ان ظاهر المحكي عنه في المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غيرهم من العامة على عدم الزكوة عليه لكن الظاهر انه قده فهم من الاصحاب استنادهم في ذلك الى عدم الملك ح يمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بنفي الزكوة لعدم الملكية للادلة الدالة على عدم ملكية العبد فيكون اضافة المال اليه في الروايتين بمجرد الملابسة لا التمليك كما يفصح عنه رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك وقد يستدل على فرض الملكية بعد تمكنه من التصرف للحجر عليه بنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا كما في المختلف وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف اذا له التصرف وكيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه للاجماع على الحجر عليه ولو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا امره مولاه بنفوذ تصرفه في المال اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام ليس على المملوك زكوة الا باذن مولاه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه فتأمل ويرد على الثاني منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع في زمن خيار البائع بل نستدل بالعفو الجائزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر في كون المملوكية بنفسها مانعة عن وجوب الزكوة كما انها مانعة عن اخذها فمرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره وهذا هو الظاهر من كلمات اكثر الاصحاب حيث لم يفتقروا الى اعتبار الحرية باعتبار الملكية او اعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر فهي مطروحة او مؤولة وهل يجب زكوة ما في يده على المولى مطلقا او ليس عليه كذلك او يبنى على القول فظاهر المحكي عن القواعد والتحرير الاول قيل لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد ولان المولى لما كان له انتزاعه منه متى شاء كان كماله في يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظاهر الرواية الثالثة الثاني وفيه استدلالها على التعليل لعدم وصول المال اليه فان كان في مورد بحيث عدم الوصول لحقيقه كما اذا كان غائبا او مثل ذلك من مسقطات الزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل الى سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل الذي هو بمنزلة يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث دفعها الى العبد لتخصه وينتفع به او ببعضه على نفسه فهي كالنفقة اذا غاب الشخص وسيجيء عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه في مقام تخصيص الادلة القطعية الموجبة للزكوة على المال المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكرنا بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظاهرا في الجميع عدا المكاتب بقسميه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا بل عن المنتهى نسبته الى العلماء كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب من الحجر عن التصرف فيما بيده بالاكتساب فيه وورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة في طعام وبه يندفع الاشكال لو قلنا بعدم ملكية كغيره من الاقسام كما عن المصنف في النهاية والمحقق في المعتبر ومما ذكرنا كله يظهر ضعف رواية البختري عن الصادق عليه السلام ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمين ففيه صحيح ظاهر لاستمالها على منع المملوك من الزكوة وان المكاتب يعطى من الزكوة فورودها لا يشمله وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه وان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع عن اخذه منه الا على وجه سيتبقى مال الكتابة ما لم يعجز سواء جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وعن المبسوط ان المكاتب المشروط لا زكوة على ماله ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملكه عندنا والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى ونفي استقلال العبد بقرينة ما عنه في باب الكتابة من ان كسبه له وظاهر ما تقدم عن المصنف والمحقق بعدهما عكس ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح والرجوع الى العمومات لما لكية المكاتب ضعيف ورواية البختري ضعيفة نعم لو تحرر من المكاتب المطلق شيء ولو جزء ليس وجب الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا بلا خلاف ظاهرا وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب وانه وجهه واضح وهو كذلك لان نصيبه مال جامع لشرائط الزكوة وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر روايتي ابن سنان المتقدمتين عدم جواز اعطاء المملوك من الزكوة وظاهرهما عدم قابليته وربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه الاستحقاق ولو كان في سبيل الله لا يقصد الملك لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا القرض بنسبة الملك وان كان وكيلا عنهما ملكاه بالتوية ولو كان احدهما مستحقا ملك مقدار حصته وجميع ذلك مبني على ملاحظة ولا بد في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك بمعنى تزلزله من حيث الحدوث لتوقفه على شرط لم يقع او لم يعلم وقوعه ولما التزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا كما صرح به في المسالك وان اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير معروف في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واقع الا ان الذي يحكى عن بعض هو ان مراد القائلين باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من الملزمات لعقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة اتفاقا الا في المواضع المخصوصة وانه لم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد انتهى المحكي وهذا

نحو مما ذكره في المسالك وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا من جهة قبلية احتمال الرجوع ثم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال وان رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤده قدم حق الفقراء وان كان قبله ففي التذكرة وكشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن من الاداء معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم يكلف المالك منجزا بالاخراج للعجز فيكون رجوع الواهب على ما تعلق به حق الفقراء فيقدم سيما على القول بتعلق الشركة وكذا لا يجري في النصاب الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول بعد الوفاة لانه قبل ذلك اما غير مملوك للموصى له او غير متمكن من التصرف فيه ولو عد العلم بملكيته بناء على احد وجهي الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن المشهور فواضح واما على القول بحصول الملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام وقد يعلل بعدم استقرار الملك لان للامام ان يقسم بينهم بحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن ظاهر كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف من الغنيمة فليس للامام منعهما مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو غير مانع كالخيار مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب اعتبار التمكن من القسمة فسقط البعض الغانمين في قبضه فلا اشكال لو الا فان كان غائبا فلا يجري الا بعد وصوله اليه او الى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية وان كان حاضرا فالظ انه موقوف على قبض الغانم ايضا الا اذا قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك في رفع الحجر عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري في القرض ايضا الا بعد القبض بناء على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك على قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف يرده مضافا الى ما سيجيء في باب القرض ما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا وكما المبيع ذو الخيار فيجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البائع لو قلنا بمنعه المشتري من التصرف المنافي للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية حين العقد وان كان ربما تاخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محمل بعيد في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البائع في الثمن بعينه ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في البعد حمل هذا الكلام على تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البائع فيرجع البائع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالتبيع وقد اطلق المصنف هنا الجريان في الحول من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البائع والشهيد قده في البيان مع خيار البائع من الامور التي ظن انها مانعة عن الزكوة ولعل ثبوتها فيه مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البائع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل او الاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة عندهم لانه يصدق على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن ناقلا فانه فان الفرق بين منذور الصدقة بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بما تقتضيه التردد دون الخيار اشكالا بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار حولان الحول مع المالك مع وقوعه في يد المالك كونه عنده ويحوي سقوطها عن مال الغائب مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب مع عدم اطلاعه وبين غيره بل يعم الحكم لما اذا اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يد العدوان عليه وهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير تلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا عن هو معروره انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة في العين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء من ان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غير النصاب كيف وحكي عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن الجامع ايضا وان ضعفه في المعتبر وكيف كان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قد يقيد بما اذا لم يتمكن من تخليصه ولو ببعضه ولو بالاستعانة بظالم والا وجب فيما زاد على القدر ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولموثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل عام من السنين دلت الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة على اخذ المال الغائب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة وح فيحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحصول الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر ممكن في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يعلم بملكه في تمام الحول فعلى فتوى الشيخ

صورة المتن ما ترى
ممكنا او القرض حين
القبض والمكتوب
موافق لخط المرحوم
عمره على

في الخلاف

في الخلاف عدم وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن غير قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا التعبير اولى من ابقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل سيما مثل قوله في صحيحة ابن سنان ليس على الدين صدقة ولا على المال الغائب حتى يقع في يدك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه ونحو ذلك نعم التمكن من اخذ خفية لا يبعد عده من التمكن فيكون العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغائب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط عليه والتمكن ولو بسبب بعضه لدفع المانع تقييد بالفرد النادر ولو قيل ان المال الغائب عنوان مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب لعدم تنقيح المناط سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظ ان المعيار في الكل واحد وهو العجز عن الاخذ ولذا استدل بتلك الاخبار لاشتراط التمكن بلا افراط في شرح الروضة فاستدل بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع عدم عمله فدفعه بمضمونها من ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف لانه الحكم في مثله والظ صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان في صدقه على التمكن من اسباب التمكن خفاء بل يمنع الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاواهم ومعاقد اجماعهم عموما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل الشك في انه مراد الكل او البعض فيجب الرجوع ح الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة وخصوص ما اوجبها بمجرد القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي نيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة وغيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها لا يدل على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن الاستنقاذ وجبت الوصايا ببعضه في المقبوض وفي اجراء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستنقاذ بالعادل لتمكن انتهى في شرح الروضة وجه النظر هو ان تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملكية لا يجب كذا تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما في هذا وفي استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود بالبينة مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في ايصال اطلاقهما اليهما احتاج الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان القدر كثيرا ساوى بالمتقدم لا زيد فلا اشكال ووضح بل منع الزكوة وانوي وكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل حيث انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واجب عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب للمالك فقدرته بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل التسبب الى التمكن بخلاف الاول ثم مما ذكرنا يظهر الكلام في مال الغائب عن المالك انه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله ثم الاطلاق النص وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد في المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان صاحبه متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا باس واعلم انه الحق جماعة من المتاخرين منهم المصنف بالمالك وكيله فاوجبوا الزكوة في المال الغائب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يقدر المالك على التصرف فيه واخذه والمحكي عن جماعة الاقتصار على المال المحفوظ ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف لان يصدق التمكن على المالك عرفا بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو ارتد بعدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم لو غاب الرجل عن ماله فان كان في يد وكيله كما سبق وان كان موضوعا في بيته فالظ ايضا وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه بل كونه عنده وهو في يده وان كان عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في المنتهى لو اسر في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوة محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن القاضي عن جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه حين كونه لعقود تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا داعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطه في الغائب كونه في يد الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظ من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم حدوث تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث مانع فيه اما لتعلق حق شرعي به او بدعوى او غيبة منقطعة لا لعدم قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس او غيرهما فان في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد ونحوهما من الموانع الشرعية لا اعتبار بها المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما تعلق بالحلوف كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حيث يصح فالظ الحكم بانقطاع الحول واستئنافه بعد

ارتفاع

ارتفاع الموانع انتهى ويتطرق النظر فيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي الزكوة فيه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير موارده الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى والمعاقد فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمامية الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتمالها بالجمعين كلا او بعضا فان تحققت لفقده على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة المقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو تام يحقق عدمها وان اشتبه التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعدم العلم بتخصيصها بازيد من القدر المتيقن ويحتمل تخصيصها بالرجوع الى الاصل لسراية اجمال العنوان المخصص الى العمومات وعلى اي تقدير فلا اشكال ولا علم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فظاهر اتحاده مع سائر الشروط اعتباره في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من المتاخرين الى كفاية تحققه بعد ذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه الحول وفيه نظر الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف ظاهر كما عن الكفاية لعدم جواز التصرف في عينه الا بالاستنماء بل لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف التذكرة بعد نقل الخلاف في انتقال الملكية في الوقف الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم او دونه وكيف كان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منه نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهر وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع نعم حكي عن غير واحد انه اعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل اللحظة اذا حصل الياس والفرق بين الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاقهما في الوسيلة من انه لو ضاعت واحدة من النصاب قبل الحول ثم عادت لم تسقط الزكوة ولو تبعت سقطت على الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال بين ايام الحول فلو تقدمت عليها لم يحسب من الحول بلا اشكال و كيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف كما عن جماعة للنصوص بل ربما حكي عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال سنة واحدة وعن المنتهى انه اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب وعن الرياض حكايته عن نادر من المتاخرين ولا تجب الزكوة في الدين حتى يقبضه بغير خلاف يعتد به وان كان التاخير من جهة مالكه على المشهور بين المتاخرين بل انه اجماعهم لعموم نافيها عن الدين واختصاص موجبها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التاخير من جهة الدين لظواهر اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض ان تركه المقترض بحاله حولا فالزكوة عليه بلا خلاف ظاهر كما عن المختلف والسرائر وعن الشيخ انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا بل تركه بحاله سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه من المقرض ولو اشترط المقترض الزكوة على المقرض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للصدوق في باب القرض من المختلف بعد ان حكاه عن الشيخ والقاضي وتبعهم جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فلظاهر عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة فيبطله وضوح لجواز الوكيل في الاخراج اتفاقا وان كان المانع كونه مالا متعلقا بذمة المالك وبعين ماله فيدفعه جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمة غيره وضمانه لا يجوز له ضمانه بالبذل من الاعيان هذا مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل استقرض مالا وحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من وجهين اما عن جماعة من انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه واما عن بعضهم من ان اطلاق النص والفتوى ان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها على احد يرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا باس به وليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه او كاشتراط الولي في ضمن عقد لازم قضاء عباداته الفائتة وعلى الثاني ان اطلاق النصوص والفتاوى في مقام بيان وجوبها بالاصل الذاتي كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انا لا نقول بتحمل ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض ثابتة بعد الاشتراط ولا يسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيحة حازم المتقدمة والحاصل انه لا وجه لمخالفة اشتراط اداء المقرض زكوة غيره للكتاب بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة اما لان مقتضى الكتاب والسنة تعلق الوجوب بالاصالة الابتدائية بالمالك والمقرض انه لم يتعقل عنه الى غيره واما لان العبرة في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة بما قبل الاشتراط فيه نعم لو اشترط عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض بمجرد الشرط بطل القرض بناء على افساد الشرط الفاسد لانه مخالف لهذا

وتبعهم

الشرط

الشرط للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان جعل بعضهم التفصيل ثالث الاقوال واعلم ان المصنف قده لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا المنذور والصدقة ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار تمامية الملك المفقودة فيها في الجملة اما المرهون فعند عدم التمكن من فكه مط بل مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق اخرين لان المال الغير المتمكن من التصرف فيه والتمكن من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف لما تقدم هناك من ان الشرط اما القدرة على الاخذ الوارد في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا الثاني سيما بملاحظة ذهاب جماعة من اهل الفتاوى ونقلة الاجماع على اعتبار ذلك العنوان الى وجوب الزكوة مع الفك كالشيخ والمحقق في المعتبر والمصنف قدهم مع دعويهم الاتفاق على اعتبار التمكن نعم اختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن عن الفك وليس مستندهم الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول باطلاق نفي الزكوة وبين القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة محكية عن الشيخ ولكن تفرد قده بالاخير ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لعدم ثبوت اطلاق الشرط كما اشار اليهما الشهيد في محكي حواشي القواعد من ان الحجر له لا عليه وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه في نحوه الحجر بالارتداد عن ملة ثم لا فرق في التمكن من فك الرهن بين ان يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها ويشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف في المرهون فهو نظير التمكن من بيع المغصوب ولا سيما ان الرضى يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب به وحيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى القاعدة تقديم حق الفقراء لتعلقه بالعين بل خروجه عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فانحصر المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اعتراضهما بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق ارش الجناية واما النصاب المنذور والتصدق به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان يتعلق النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير اما ان يكون المنذور موقتا بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك وهذه الاقسام كلها فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم تعلق الزكوة على تعلق النذر وح فان تعلق النذر بالقدر الخارج عن المقدار الواجب في الزكوة لزمه الامران وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة ولا اثم التصدق بالباقي بناء على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الابقاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية التصدق بالمنذور عن الزكوة لو لم ينصرف اطلاقه الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزا مط سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا صدقة فلخروج المنذور من الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني على صحة نذر الغايات مط والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص الصدقة كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم احتياجها الى الصيغة وقد يحكى عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكي عن المنتهى والتذكرة الاتفاق على الخروج عن الملك اذا قال لله علي ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل بل التحقيق ان الغايات التي تثبت بالقواعد توقفها على اسبابها اذا وقعت تحت النذر افاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب الا ان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يفيد تحقق الغاية من دون السبب بل ربما يتوهم هنا بطلان النذر من حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعا لان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلا اختياريا فيتصور فيه البر والحنث فلا يبعد الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من دون تاويل بارادة السبب بل الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا ان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب بل التوقف عليه وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزم لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب ببعض عمومات وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله ما جعلته لله فف به ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل له ايضا بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لله وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلتصيره ممنوعا من التصرف فيه بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل ربما قيل بالخروج في هذه الصورة ايضا اذا قصد بالتصدق معناه العرفي وهو الاعطاء والتصرف بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على ايجاد ما يحتمل صدقه من الاسباب المعهودة في الشرع مستدلا بانه يجب كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها ولعل منشأ هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من عدم حصوله بالنذر ليتحقق طلبه بعد النذر وان تعلق بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مامورا بالدفع واطلاق الامر بالدفع من المالك الحقيقي يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية الناذر وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس عن ملك المالك الى ملك

الفقراء

الفقراء من الامر بدفع بعض النصاب اليهم والامر يؤذي ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب في ما ورد من ان الله تعالى شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم او جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا ماخوذا عن الحكم التكليفي الصادر في اول التشريع لا انه ملك الفقراء اولا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليه على حد التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة التمليك من الامر بالدفع وقد استدل لمعاصر على ما ذكر زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في اخر الكافي في باب النذور عن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله ثم قال اعوذ في خرج عن داره وما يملكه ليبيعها وتصدق بثمنها فلما سئل الامام عليه السلام امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه ويتصدق بثمنها تدريجا حتى يؤدي ما عليه وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال وسئلته عن الصدقة يجعل لله مثوبة هل له ان يرجع فيها قال اذا جعلتها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على مدعاه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عما ملكه وارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو المملك للفقير والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة تدريجا المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس لها دلالة على الخروج عن الملك اما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المثوبة ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها ما اخرجه عن ملكه بالوقف ونحوه ولا ينافيه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابل عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا من قضية الامر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الاقتضاء ظهور ذلك في استحقاق المدفوع اليه للمال كليا واما اذا امر بالدفع من جهة التزام المأمور بدفعه والزامه على نفسه والمفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد القربة حين تعلقها في مال الناذر قبل النذر فيجب بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يعطيه الى الفقير على وجه التمليك ولازم وجوب الدفع على الوجه هو بقاؤه في ملكه بعد النذر ليتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور اذ الحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر الصدقة انما يفيد وجوب التمليك لا حصول التمليك ثم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف المنافي باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد اذ لا اتفاق لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العمومات لم يبق محل الوفاء مدفوعة بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع ثم وان شئت توضيح ذلك فلاحظ الاية مع بطلان العقود المنافية له الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود المنافية له الحاصلة من البايع مثلا بادلة الوفاء بالعقود وكذا ان وجوب الوفاء بما اشترطه البايع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما يوهم من التوائل لعدم النقض والا فمجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقض غاية ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه ثم ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان هذا المال المنذور لا يورث بموت الناذر وقد تقدم ان قابليته للتمليكات الاختيارية اولى وابقى فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرط لاثر الالتزام ويشمله ادلة لزوم الشرط وقد ثبت في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات ثم وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او ببعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه بالكل يستحيل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يحيط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا موقتا كان ينذر التصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت الحال فيه وفي شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء الا ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان الوقت بعد الحول ونفس الحول بني على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظاهر الاول فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى انه لو ان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحول سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو رافع قابلية النذر وعلى القول بتنجز التكليف بخصوص وقت المنذور وقد كان بعد الحول وجب التصدق بما يفي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجميع والا يمكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه وصرفه الى القيمة ويحتمل القرعة والاول لا يخلو عن قوة الا ان يعلم من النذر والتنجيز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التنجيز فان كان زمان الشرط مقدما على الحول لم يعلم بحصوله فيمنع من التصرف

حين

حين الصيغة بناء على انه زمان الوجوب ان لم يكن زمان الواجب فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطأ العلم لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تحقق الشرط انتظر زمانه نعم لو كان النذر والمشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم وقوعه ينافي صحة التصرفات الناقلة كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور وهبته بعد الوفاة مع العلم اذا لم يكن نسيانا لكن حكي عدم الصحة في المسألة المذكورة بل عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعلم واحتمالها ينافي المنع عن التصرف من حين الصيغة وعدمه على ما سيجيء من مسألة النذر المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملهما بني عليه على جواز فعل منافي النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر الغايات بناء على صحته كان يقصد كونه صدقة فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونها صدقة عند الشرط وهو ينافي اخراجها في الزكوة ودعوى اصالة عدم تحقق الشرط والمشروط لا ينفع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه صدقة فيحتمل انه تعلق على شرط محتمل مخالف للاصل وهذا نظير ما يقال من انه لا يجوز لمن باع ماله من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز تصرفات المخرجة عن الملك لانه مما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط اختياري لحصول الغاية المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان الشرط في نفسه من الامور الاختيارية كان ينذر كون النصاب صدقة اذا فعل كذا فان الظاهر انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه بعد ذلك فعل ذلك الشرط الموجب لتحقق مضاد بطلان جواز التصرف في نذر الغاية المشروط ما ثبت توقفه على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار المكلف كدخول الدار ووطي الجارية وفهم من النذر وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى المشتركة لجواز هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا ان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق لعدم شرطه وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف وان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى ان انتفائها ينفي الوجوب رأسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلف بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند التلف مط وحسنة ابن مسلم بل ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة زرارة بل ابن هاشم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت وفسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المص والشهيدان وغيرهم والوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المص والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه ودعوى ان صحة التكليف لا يستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر سابقا فيخفى لا يعتد عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف لا بد فيه من التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة التكليف المشروط بالتمكن يكفي في الضمان المشروط بطريق اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف الكافر ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك في الغنائم الفاضل القمي ره بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بما في ذمتهم ومذاهبهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال في انهم لو اتلفوا عينا لمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فالاشكال في القيمي بالعين اي كون التالف هو مال الغير لمسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين سبيل لهم في يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب على امثال هذا التكليف كما يجب المنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى النية كسائر الواجبات التي يجبر بها المسلم

الممتنع

الممتنع واما اجبار الكافر على اداء ما في ذمته من المسلمين وان لم يقصد فلعدم اعتبار النية في الممتنع فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع
عنه يسقط النية منه فان اجبر على عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية المعتبرة فيهما المتوقف عليها ترتب اثارهما وان اجبر على ما هو من
قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان تلك الزكوة بعد تلفها ينفرط المكلف بها بصيرورته مالكا
في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد الموت لا في سقوط النية منها بل تصير كالكفارة التي لا تؤاخذ بها الكافر حال الكفر ويبقى الكلام في دليل
ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان ولعل يتضح كما اعترف به غير واحد ثمرة عدم الضمان في المسالك يظهر في عدم جواز اخذ الساعي لها لو تلف
الثالث والاما الاسلام لتسقط مع بقاء العين وتلفها الحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط مطلقا ولذا مال الى عدمه
جماعة من متاخري المتاخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار
في المال والتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر ووجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز بالتسليم المعتبر حال الامكان لا التكليف المشروط
بالتمكن حتى يكون منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خطابات الزكوة مختصة بكل واحد وكذا لا يفرق بين ملكي شخص واحد
وان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف لاطلاق الادلة وخصوص ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وضريس عن ابي عبد الله عليه السلام انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله
واكثر منه فليزك ما في يده ووقت وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد
الحصرم في الزبيب على المشهور كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على الحب بعد الاشتداد فيثبت في البسر والحصرم بما ادعى من عدم القائل بالفرق
بل قيل في البسر والحصرم بما ادعى باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظاهر من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى
تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج من الرطبية بل عن الاصباح ان عليه اجماع اللغات وبه يوهن ما عن المصباح المنير من اجماع اهل اللغة على ان البسر
نوع من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تأمل لاتحاد المحكي عن بعض الفرق فالاولى التمسك في ذلك بصحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة
حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثله حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر ان الزبيب حال مقدرته وان كان تقدير الحال خلاف الظاهر فيكون تكوينه
صحيحة سعد بن سعد عن مولينا الرضا عليه السلام هل على العنب زكوة او انما يجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح
به في المعتبر وغيره مقدم على بلوغ التمر والزبيب واحتمال كون خرصه بالخاء المهملة من خرص الزرع اذا لم يترك شيء منه يكون كناية عن صيرورة العنب زبيبا
بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الرواية والفتوى على ما يظهر ان هذه الكناية في غاية البشاعة عند الطبع السليم واما الصحيحة الاخرى لسعد
عن مولانا الرضا عليه السلام عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير اجمالها لظهورها في
اتحاد زمان الصرام والخرص مع ظهور اختلاف زمانهما فلا بد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنى لا يوجب اجمالا الا في الصحيحة الاولى مع ان
الظاهر الاجمال في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا جعلها زبيبا فيتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة المشهور وهذا هو اولى من قراءة
الحرص بالحاء المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية ولئن كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك
في المقام بادلة الخرص فان ما ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المشهور قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص في الكرم والنخل على وجه يستفاد منه
عدم المخالف في المسئلة الا من ابي حنيفة ان زمان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجاعة ثم ذكر ان صفة الخرص ان
يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء
او يضمن لهم حقهم فان اختاروا كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام
من المحقق في النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا او زبيبا لو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى المشهور بناء في قوله بعدم وجوب الزكوة في الغلات
الاربع الا عند صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير فالمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية وسلار ووالد الصدوق وقدهم ومال اليه بعض من
تاخر بل ربما نسب الى ظاهر كثير ممن تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب عدم وجوبها فيما عداها
وفي النسبة بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به حينئذ هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف
التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسميات الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يثبت هذا
القول لما يركن اليه بعد الاصل المندفع بما تقدم للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب اذا اهل اليه دخل الشهر الثاني عشر
عند علمائنا اذ به يتم الحول الذي يحيى انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت
الزكوة وظاهر النص والفتوى استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة
فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب

مضى الحول والسنة والعام التي هي موضوعة لغة وعرفا لاثني عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب كلا دفعا منزلة وبيانا بلزوم اظهار الاقربين
الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثاني عشر لاشتمالها على سال الفقراء
استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء بل شركتهم بمجرد دخول الثاني عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح المانع عن الدفع قبله الا قرضا
هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل مجاز بل لفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بصيرورته مستقرا
يتصرف استعماله فيه على وجه التقييد دون المجاز وظاهره انه لا يمكن ارتكاب التقييد في الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله فقد وجبت الزكوة مفيد
لما اذا كمل الشهر الاخير لاجل صراحة الكلام في كفاية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها لكون الدخول في الثاني عشر موجبا للحول
الحول الذي هو مناط الوجوب الزكوة في ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع بينهم ثم يستشهد لهذا القول رواية اسحق بن عمار عن
المتخللة فيها الصنعة قال اذا ابتدع والهيج المزمار دخل في السنة الثانية واما في الضان فقد اختلف فيه الا ان المحكي عن جوده الجبران
ان اصحابنا اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة مع انه لا يناسبه هنا الارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فتعين الرواية الدالة على
توقف الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمعنى احد عشر شهرا الكن حيث
عرفت ان الحسنة لصراحتها في الوجوب المستقر سيما بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على كفاية
الاستهلال الثاني عشر بادلة اعتبار الحول فينكشف للمعنى ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية استقرار
الوجوب بدخول الشهر وظاهر ارادة الاجماعات المحكية والانكف بعد العمل بمقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد به منع الاجماع المحقق وكيف كان فيتعين
حمل رواية اسحق عن السؤال عن زمان قابلية النخلة لاخراجها في الصدقة فيصير مفادها اعتبار الهيج في الفريضة وسيجيء تحقيق معناه انشاء الله تعالى واما
الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عدها في المسالك رواية صحيحة في مسئلة مستحول السخال وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس
محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر والاجماعات المنقولة فالتخصيص من النص في ادلة اعتبار الحول وان
كثرت وردت في مقام البيان انما يحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم والمجاز اللغوي واما بالتصرف
في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في الادلة ليس منحصرا في لفظ الحول بل في
بعضها العام وفي بعضها السنة وادعاء الحقيقة في الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت دونه في الضعف التجوز في الالفاظ المذكورة
فالاحسن التصرف في حولان الحول وغيره فانه كثيرا ما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع والشهر بدخول
اليوم الاخير ونحوه مضي عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل
وما ذكرنا ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه بمجموعه من الحول الاول لا يحسب من الحول الا بعد انقضائه ولم يثبت التلازم
بين القول باستقرار الوجوب بما ذكروا القول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد ولذلك جمع بينهما جماعة من متاخري المتاخرين نعم لو
جعلنا المراد بالحول في الاخبار الحول الشرعي حقيقة او مجازا فلا مناص عما اختاره جماعة كالمصنف والعلامة في الايضاح وشارح الروضة من عد الشهر
الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين مسئلة لا خلاف ولا اشكال
في اعتبار البلوغ في زكوة النقدين بل الفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة بل يظهر من التذكرة نفي الخلاف فيه الا من ابن حمزة اطلاق ثبوت الزكوة في مال اليتيم وزاد فيهما
بعض النقدين كان منشاؤه ما قد يستدل على ذلك بالادلة ورفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان عدم تكليف الصبي بادائها لا يستلزم عدم ثبوتها
في ماله بحكم امثال قوله عليه السلام ان جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة في عين مال الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها
على وليه ولاية المال والظاهر اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي تجدده في الجزء الاخير واستدل له بقوله عليه السلام في رواية ابي بصير الموثقة ليس في
مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى
يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول
الواحد الا ايام قليلة ويما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال في يد طول الحول عنده بناء على ظهورهما في اعتبار تمكنه من التصرف طول
الحول والصغير والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان الظاهر من هذه الاخبار اعتبار التمكن من التصرف
في مقابل الدين والمغصوب والغائب لا في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط من السفيه والحاصل ان الصغر مانع
اخر لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول من جهته ولذا عدهم كل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن
ان يدعى ان الظاهر من قوله عليه السلام ليس في مال اليتيم ان مال اليتيم ما دام كذلك ليس محلا للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجري عليه الحول ويلاحظ فيه الحول

نظير قوله لا زكوة على مال الغائب حتى يقع في يديك لانه ليس معناه الا انه اذا وقع في اليد يتعلق به الزكوة بمعنى انه يجري في الحول ويلاحظ فيه الشروط لا انه بمجرد الوقوع في اليد يجب فيه الزكوة والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقا للزكوة لا نفي تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولي بنظر له فالمشهور رجحان استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضيل وظاهر غيرها من المستفيضة لانه لا قائل ظاهرا به من الاصحاب فان الشيخ الذي كالمترجم لكلام شيخه المفيد اول كلامه بارادة الاستحباب ويحتمل ايضا حمل تلك الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظاهر ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافا الى ما عن المعتبر والمنتهى والغنية والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظاهر عدم الضمان على الولي خلافا للمحكي عن ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في نفي ان العامل بمال اليتيم ويحمل على صورة التفصير او على غير الولي لعموم قوله ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل ناظرا للصغير وجواز جعل الربح بينهما ومن هنا يظهر ايضا جواز اخذ الاجرة لصريح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في تحقق المعصية فان اجاز الولي كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكي عن الشهيد والمحقق الثاني ومقتضى اطلاق نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان يحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي المنتهى عند حينئذ اليه الامام ع او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا يبعد في كون اجازة الشارع مقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي لثبوت الاثبه باذن الشارع ايضا واذا اتجر الولي به لنفسه فان اتجر بما في الذمة ثم دفع مال الصغير عوضا عما في ذمته فالظاهر ان الربح للولي وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال الصغير بان اقترضه فقط او دفعه عصيانا ما او يدل على الصورة الاولى ما سيجي من الاخبار وان اتجر بالعين من حيث يجوز له الاقتراض فيما ينوي بان العقد يقع للطفل لو رده على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع القصد من الغير حتى يحتاج الى اجازة الولي كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه كان وكيلا له او اجازة ذلك فالولي هنا كالوكيل القاصد لنفسه في الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز الاقتراض للولي واقراضه مال الطفل مع المصلحة بل الغبطة فيه منه ولا اشكال ايضا في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما سيجي وهل يجوز الاقتراض مع عدم المصلحة ومفسدة زائدة على ما يحتمل ترتبه على نفس الاقتراض ام لا المعروف الجواز بشرط ملائة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يؤدي به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال اليتيم يستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس به وبذلك يخرجه روايات اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة بل ذات دلالة في بيان الجواز لارادة الحكاية خلافا للمحكي فمنع من ذلك لعله اما لاعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما لترتب المفسدة على نقل مال الصغير الى الذمم لكونه معرضا للتلف بالاعسار والانكار والموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملائة فالظاهر انه مما لا اختلاف فيه في غير الاب والجد ويدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتاخرين وفي الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه وعن مجمع الفائدة كانه مما لا اختلاف فيه انتهى في كلام بعض انه حكي عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يامره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لاحظ فيه كان باطلا وحكي عنه ايضا انه نص على المنع من اقتراض الاب للحج المندوب وان جاز للحج الواجب في مقام اخر واعله برواية سعيد بيسار الاتية والظاهر انه مستند المتاخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما رواه في الكافي قال رسول الله انت ومالك لابيك وقوله ع في رواية سعيد بيسار ان الوالد يحج من مال ولده حج الاسلام وينفق منه ان مال الولد لوالده وفي اخرى ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك ولا يخفى ان استفادة المطلب منها مشكل سيما مع ما ورد في المعتبرة من انه لا يؤخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه عرفا اتلاف له وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الحج المتدرج في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاحسن عليه بتمامه الاخبار ممنوعة بل لا مقابلة فيه **مسئلة** الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتاخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكي عن المبسوط الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله لا زكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم شيء ما على ضعف دعوى انصراف المال الى النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوها فيها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن لا يخفى ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ع ياخذ الصدقة من الزرع والضرع

لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احيانا بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان في المستند صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم حيث قالا ليس في مال اليتيم زكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة واجبة وحملها على الاستحباب ان لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب محكي عن فقهاء الجمهور لرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون ومواشيه فان الحكم بالاستحباب فيها مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة** لا زكوة في مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفه اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا يعتبر غناه وفقره اذ لا يعد غناه غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تامله وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان الظاهر مما دل على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التمكن والتسلط والعبد غير مستقل في شيء من التصرفات كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو منفي بالادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعى في الخلاف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وما ورد في المكاتب مع ان شبهة الحرية انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام ومكاتب المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة ولا حج حتى يؤدي ما عليه في الظاهر اذ التمثيل الا ان يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور من تعيين الزكوة وتميزه فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد في ذلك والى هذا يرجع قوله ع في رواية وهب الاتية ليس على العبد زكوة الا باذن مولاه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصهما برواية وهب الاتية غير صحيح مع ضعف المستدل والدلالة وعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل **مسئلة** الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وعن التذكرة نسبته الى اكثر علمائنا وعن نهج الحق وزكوة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخنا المعاصرين انه المشهور بل الاشهر بين المتقدمين والمتاخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظ الصريح عن جماعة وبما يفيده بظاهره بعبارات مختلفة عن نقلة متعددين كمذهب الامامية ومن مذهب اصحابنا وعندنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا ائمة الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم اجد لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته ومهما ان الخروج عنه لازم بمقتضى عموم اسباب الملك كالحيازة والاصطياد والاتجار كالارث الثاني الكتاب هو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام ع به في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما عن المصابيح للعلامة الطباطبائي وفيه ان المراد بالقدرة الاستقلال او معنى القدرة على الشيء انه له ان يتركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا وفعلا من النص فانه ومما يؤيد ان المراد الاستقلال الذي في صحيحة زرارة المتقدمة ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري دال على نفي الشركة بين الاحرار وما ليكم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان ليس في هذا دفعه لشان الاحرار وضعه لشان المماليك وفي الاستدلال لا يخفى نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في المملوك ما دام عبدا فانه وما له لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه ان دلالته على الملك لكن مع الحجر عليه في استقلال اهله على ما لا ظهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية لو فرض الظاهر انه مع مشية السيد يقع التحرير له لانه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه وفي الوصية للغير فما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله في صحيح ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهرها نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبايع الا ان يشترط عليه المشتري علم الا ان يعلم البايع حين البيع ان ماله فهو للمشتري فلو كان العبد مالكا لما استمر عليه ملكه بعد بيع المبيع ولم يبق للبايع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك قد لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه وح فله بيع ماله كما ان له بيع نفسه وله ابقاء المال للبيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر بل عن المختلف الاجماع على جواز انتزاع ماله فهو وعن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصر

من ذلك ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فعلم المولى ان له مالا تبعه ماله والا فللمولى او ورثته ان مات وعينه نظير ما في سابقه من انه يتبعه
المال مع علم المولى المراد به لكن والا لا يجتمع الحرية مع الملك بما هو الظاهر ومنها ان العبد لو كان مالكا لكان استحقاق الت بدله بعد موت العبد
ارثا والحر لا يرث العبد بالاجماع والفرض وفيه ان تملكه لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيح ابن مسلم عن رجل يأخذ
من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده وفيه ان جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان
في تقريره على الهبة دلالة على جواز تملكه ما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكي عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين
الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغريب
من في يد من العبيد منعه من التصرفات وان لم يكن قوة قابلة للولاية وعدم بقاء ما في يده لو مع بيعه او عتقه وعدم ضمانه لسلفانة الا بعد العتق
وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ما في يده الى المولى وعدم جواز الوصية له والوقف عليه وعدم التعرض في ماله للخمس وزه
في التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال المسلم الا عن طيب نفسه وعموم الوصية له من المال الى غيره كذا ولو وصيته لام الولد الى انها
من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غيره لكنها تورث للقيمة القطع بعدم قابلية الملك فمن جميع ذلك انما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر
على العبد في تصرفاته الثالث من الادلة العقل وهو ان المملوك والمتسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا الا ان المالكية لغيره فرع مالكيته
لنفسه لا انه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بمصلحة في بعض الصور والجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية متضايفين
وعن الثاني بعد تسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه وفي يد العبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة
ليس الا حجر العبد واستقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا بل ظاهر كثير من الاخبار ما ذكر ولم يذكر ثبوت الملك للمملوك العبيد ان سنان ليس على
مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاحتياج في كون المال
لنفس المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان في ذلك المال زكوة على المالك المنسوب اليه الاعطاء كما تقدم في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها
ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه ماله ولده وفيها انه لا يصح للمكاتب الا اكله من طعام وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيح
عمر بن يزيد في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق ولم يجد ذلك جميله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه بعيد ومنافاته
لاختصاصه بالاجارة بل الرواية تدل على ان المعتق له ولاء المعتق مع ان العبد لا يرث الحر ولو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل
بل نفي الولاء للمعتق من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز عتق العبد لمولى كما في صحيح ابن مسلم المتقدم ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فقال له حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك وما اخفتك وارهبتك فحلله
وجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه واخذها المولى احلال هي له قال لا تحل
له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال لا الا ان يعمل له
بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا ينافيه ما تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان ما اعطاه هذا انما
كان لاجل استرضائه ومقابلة ما له عليه من الحقوق الاخروية فاسترداده يوجب رجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشيء ليس من جهة
عدم تملك المولى كالملك بل من جهة ان مقتضى الافتداء رجوع المبدل الى ما كان له اذا رجع الباذل في البذل نظير رجوع المختلعة في البذل
ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معنا تحريم المعاملة الربوية بينهما ولا يتحقق الا على تقدير مالكية العبد كيف كان فالاخبار
الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى فالتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد
في انواع التصرفات ولكن هذا منافيا للملكية العبد بان يترتب على ما في يده احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز التصدق لنفسه
ويجوز للعبد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد ملك حقيقي لنفسه في حكم الملك في السلطنة عليه لموليه ويمكن
العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وانما في يده بعد الاذن عموما في التصرف بحكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني من وجهين احدهما
انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وتبدله وهذا المعنى موجود في المولى وبعد الاذن
منه للعبد وان كان موجودا في العبد ايضا الا ان ملاحظة تقييده ذلك من رخصة الغير ودوامه مداره يوجب صحة سلب الملك الحقيقي عنه
الثاني عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه خرج الصغير والمجنون والسفيه لمصلحة لا
للتسلط الغير عليهم بحجرهم تفويته لتملكهم بحفظ اموالهم عن مظان التلف وموارد الخسارة فالولي نائب عن هؤلاء في السلطنة لا انه قاهر لهم
ورافع لسلطنتهم فالعمومات المذكورة تدل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له لانتفاء لازمه الذي هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب
النفس وادلة استقلال المولى لا تخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق

فيه المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على ان ما في يده لمولاه ويمكن حمل الاضافة على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص
على الاستقلال لان في اقرار يد العبد بنفسه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية من جهة عموما اقتضاء اسباب الملك كالبيع والفسخ والحيازة للحر
والعبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى فيكون ادلة تسلط الناس على اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية للملك
عند حصول اسبابها الآن يبقى ان ظاهرها الاستقلال المنفي في حق العبد اجماعا مثل قوله من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به
فان ظاهر التسلط المنفي في حق العبد والحاصل انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك الا انه يجوز له جميع التصرفات التي تملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة
الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود عمدة خواص المالكية ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع التصرفات حتى المتوقفة على
الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك غير واضحة لان ذلك معلوم من متفرقات الفتاوى والنصوص مطلقا ولو في غير العبد ومن هنا قيل ان
المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب
نفسه ولا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان اباحة جميع التصرفات معاملة يجوز
للمالك ايقاعها على ماله وثانيا ان ذلك ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه بل الفتاوى وثالثا
ان هذا وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول بملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا عليه وجواز ايقاع تصرفات المالك عليه
من البيع والعتق ونحو ذلك ايضا مخالف لقاعدة توقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد تصرفات الملاك اما المولى فبالاستقلال
واما العبد فباذن السيد فعلى اي حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر والاخبار من الطرفين قابلة للحمل على الملك
المجازي لعلاقة وجود عمدة خواص الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الربا بينهما وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما اشتهر
بينهم ان المال لو كان للمولى يتعلق به الزكوة باقية عن ذلك لكن يمكن حمل الطائفة الاولى على صورة المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب
الذي يجوز له المعاملة مع السيد وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوتها في غيره بان تتعلق بالعين وتجب على صاحب المال في اداؤها من مال
اخر فان الوجوب بهذا المعنى ينفي عن المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين وبين ان يؤدي من نفسه ولا يتعلق على العبد واما القواعد الخارجية
فبعض منها بناء في الملكية مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن ملك مالكه الا باحد النواقل
الاختيارية او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه او اعتاقه اللهم الا ان يدل على نصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة في مثل اموالهم
وقوله مال امرء مسلم على الاختصاص الذاتي الابتدائي دون الاختصاص المستقر المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثباته بهذا
المعنى حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص ذاتا بالمالك من غير مراعاة وجودا وعدما برضا احد لما كان يفعل به ما شاء من التصرفات فاقاتها
مقتضى لهم وعليهم في حكم الشارع فالروايتان في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها فيما اختص ملكيته بهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا
غيرهم وعدم دورانه معه وجودا وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال المسلم الا عن طيب فهذه القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتبعية
رضاء المولى الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد
انقضاء الموقوف عليهم في منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد
دائرة مدار رضا مولاه بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال او انتقال بابقائه على مالكية تلك المال وملكيته
المولى له من باب رجوع ملكية الى لا من باب الانتقال اليه فلا يحتاج بان الجميع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي بين الحر والعبد
وهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح بان يقال كان المولى مالكا له ونقل الملك على هذا الوجه انه ملكه ما دام كونه ملكه عبدا له وما دام المولى راضيا
فبعد موت العبد او عتقه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوع علة الملك والمالك
مع ارتفاع احدهما يرتفع الملكية باستعدادها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من
تلك الاسباب هي الملكية المطلقة التي لا تنتقل الى الغير الا بالناقل ملك مطلقا ولو كان مثل الوقف المذكور في المثال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول
الا بناقل فان انتقال المال الى البطن الثاني بجعل الواقف وعوده الى الواقف في المثال الاخر انما هو بانقضاء السبب القديم بحيث لم يخرج الملك عن نفسه
الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع انه محل الخلاف وقابل للمنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا يملكه
الا ان ملكيته ما يملكه ان كان بعقد من العقود كالهبة مثلا فهي لا يقتضي الا الملكية المطلقة والا كما لو وقف على حيث ما يوقفها اهلها والمفروض ان
الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا لان المفروض عدم القول بها حتى لا تنافي انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت والعتق او البيع
ومنع اقتضاء الهبة للملكية المطلقة يكذبه ما يستفاد منه ان من خواص الهبة عدم جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل
ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كما ان

امر التصرف في اجبار الطرفين على العكس فان التصرفات في ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف فيه في ادلة ملكية ثم ان الثمرة بين القولين يظهر في مواضع
منها انعتاق من يرث المولى كولده اذا اشتراه العبد او من يرث العبد وغيرها منها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها
اذا وطئ ما اشتراه فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز معاملته مع السيد هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد
اذن المولى حتى التصرفات المتوقفة على الملكية كالعتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع
فالثمرة اظهر من ان يخفى في التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة وتنسب الى الصدوق والاسكافي و
ملك التصرف وتنسب الى الشيخ في النهاية واباحة التصرف قال ولم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف
اقوى من اباحته فان في الاباحة لو ظهر شاهد حال بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان في ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك
في الاباحة **مسئلة** الملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا وللاخبار المستفيضة وفي غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويشترط في الملك
التام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع قبل الاجازة بل يجري البيع والحول من حين الاجازة لا العقد وان قلنا بالكشف ولا في الموصى
به قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من
حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يحتج اليه بجريان المال في الحول من حين العقد لكن ارادة اللزوم
بهذا المعنى بعيد حكى عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مراده من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف
بل قالوا ان العقد لم يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق
الثمرة فجعلوا محل النزاع ثمرة خاصة ولم يجعل احد الثمرة انه يجري بالعقد بتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ وانه الى حين الفسخ كان
ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ ولو الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة ما في المسالك في هذا المقام من انه لا
فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين القول بكونه ناقلا او كاشفا عن سبقه بالعقد لمنع المتهب عن التصرف على التقديرين ولا وجه لاعتراض صاحب
المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة ومما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط اصل الملك هو
اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بان لازمه خروج المبيع في ايام
الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يرد بانه لا يصح من جعل التمكن شرطا
اخر كالمحقق في الشرائع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه قيد الملك ودعوى ان التزلزل بمعنى الذي ذكر غير قيد التمكن من التصرف وسلمه
لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط بل في الحدود ايضا فتدبر **مسئلة** التمكن
من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان يحول الحول على المال وهو في يده او
عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار هذا الشرط في غير الافراد الثابتة كما
الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب بانتقاضه بذلك عما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم بيع
او قهر قاهر كراهة على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البائع على القول بانه لا يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف
في الجملة فاكثر ما مثلوا به لغير المتمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق
ان يقال ان المراد بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا
من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصته منه الى المستحقين فان
قوله ع في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال المورث الغائب انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول عليه في يده او هو عنده وقوله ايما رجل كان له مال موضوع
وحال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كان موضوعا عنده حولا على المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق
الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج
لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول
الى شيء اخر والحاصل ان الشارع جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان
كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان
المراد منه ما دون ذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى
شيء اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلا في العلية ولعل الى هذا ينظر ما
استند اليه في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال لا يقدر على التصرف فيه فلا يجب الزكوة فيه كمال المكا

وهنا استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجبت الزكوة في ذلك المال لوجبت من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليها ما قيل من انه يقتضي
اعتبار التمكن حين الوجوب فقط لا وقت الوجوب بكونه كذلك تمام الحول وجه الاندفاع بهذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقراء حكم شرط النصاب بل ومن شرط
المزكي اشتراط هذا الشرط طول الحول وفي وجه هذه الاستفادة من الاخبار مما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان
المراد من كونها في اليد امرا غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لا بد من امر اخر وهو التمكن
من التصرف وقت الوجوب ايضا فلا يكون حلول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول
الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيه توقف الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين وبعضها ان المستفاد
من اطلاق وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع عنده او على ما في يده هي العلة التامة كما صرحوا به في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف
الوجوب على شرط اخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع عن اعطاء الزكوة مثل قهر قاهر او خوف ونحوه فهذا لا ينافي تمامية علية الوجوب من
جهة نفس الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث لا يتمكن المكلف من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون
ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك للعجز عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل فمجرد كون المال في يد المالك طول الحول بحيث لا قصور
في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع يتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع شرائط المكلف وجب الاداء والا
فلا وهذا كله مع الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهرة في كون المراد من اليد التسلط على التصرف بالدفع
ويتحقق التسلط بان يكون المال حاضرا ولم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حقا او غلطا انا فالمراد من اليد المعنى المذكور ثلثة الغيبة
وفي معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العادي ولا بد ان يعلم ان الخروج من اليد باحد الثلثة فلا مع التمكن من ازالة المخرج واثبات اليد بمنزلة
اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك لا انه
لا بد من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثبات مكان اليد الفعلية للدليل الخارجي وهو قوله ع
في موثقة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فليس عليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها مرسلة اخرى لزرارة
وفي رواية عائذ الاسلام في الدين يكون للرجل على الرجل اذا كان غير ممنوع يأخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله
يزكيه وان كان الذي هو يدافعه ولا يصل اليه الا بخصومة فزكوته على من في يده وكذا مال الغائب وكذا مهر المرأة على زوجها الا ان المسئلة لا تخلو من
اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله ع في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا
شيء عليه فيه ومرسلة زرارة ليس في صنف الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحو ما صحيحة او حسنة ابن يقطين كلما لم يحل عندك
عليه الحول عند الرجل فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية واما الموثقة فلا يبعد حملها على الدين وتعرف
عدم وجوب الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية الدعائم فضعيفة الدلالة لتحد واما المرسلة فالظاهر انها عين الموثقة هذا كله مضافا الى عمومات
نفي الزكوة في المال الغائب بقول مطلق سيما ما ورد فيمن خلف لاهله نفقة ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا فليس عليه وقد يتوهم ان العمومات
الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف تصير اعم من وجه من عمومات نفي الزكوة في مال الغائب
هو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما لا ان يخصص باحدهما ثم يؤخذ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاص
كيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها الا ما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص العمومات الكثيرة
مع احتمال ارادة الدين هنا سيما بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يقال على تقدير اختصاصه بالعين ان المراد من القدرة على الاخذ كونه تحت
اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في منزله محفوظا او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وكان قادرا على تحصيل التمكن
ثم يمكن ان يقال ان قصارى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار العين للحول في اليد يدل على اعتبار الحضور عند
المالك في مقابله فضوليه عنها وبعضها ظاهر بعد قرينة السياق في ان المراد باليد ما يقابل يد المالك السابق والحاصل انه في اثبات دلالتها على
اعتبار زائد على ما من يد التصرف في العين اشكالا والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول قال الشيخ في الخلاف على ما حكي في
مسئلة ما لو استقرض الف درهم عليه لغا انه لو قيل بوجوب زكوة الالفين عليه كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه
زكوتها والالف المرهونة مال قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا
الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل والا لو من ما دام رهنا غير متسلط عليه فهو كالمغصوب
القادر على استنقاذه مما الحكم التمكن من ذكر بعض ليس متمكنا ظاهرا خلافا للروضة واما المجحود فان كان لسفه فالظاهر عدم السقوط واستظهر
في المناهل الاتفاق عليه وان كان لجوده عن جهالة تكنك كما صرح به في البيان والدروس وعلله في الاول بقدرته على ان لشرعي الاسلام وان كا

لنقله بن فضيح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط هسئلة المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين حتى يقبضه وفاقا للمحكي عن الجنيد وابن حمزة وابن ادريس والمحقق والفاضل ووالده وولده وغيرها للعمومات الدالة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه للعمومات المتقدمة كما لم يحل عليه الحول عنده فلا شيء عليه عن الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وهذه وان كان اخص من الاول الا ان كثرة تلك الاخبار ومخالفتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار الخاصة على الاستحباب سيما مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب ولا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح في المسالك هو الاول ولا ظاهر هذا الشرط كونه شرطا كسائر الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذا التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاجناس لكنه خلاف فتاوى الاصحاب بل ظاهر ما يستفاد من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله عليه السلام في رواية سدير المسئول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا عنه يدل بمقتضى التعليل على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فدل الخبر على ان الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبه او تسمية حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى الروايات المنضمة الى عدم القول بالفصل فان المتعلق به زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم وتحقق انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة جدا اذ تلك العمومات المثبتة لما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضى لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك لاحد شرطه لم يكن قبل ذلك الزكوة اجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقتا مخصوصا لو لم يتعلق فيه بها لم يتعلق بعد ذلك **مسئلة** المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاشياء وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والشيخ في الناصريات والغنية عليه الاجماع وعن المنتهى انه عليه علمائنا اجمع ومثله عن المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد دعوى لحوقها بالتواتر فقد عثرت منها على اثنتي عشرة رواية منها ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز قال وكيف لا يكون كذلك وعامة خراج العراق منه ويحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة بنفسه فيما عدا الاربعة ويمكن حملها على التقية لموافقة كثير من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفي بعضها اشارة الى ذلك فعليه فلا وجه للاستحباب الا فتوى الجماعة وظاهر لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافي في وجوب الزكوة في كل ما يدخله القفيز وحكى ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار التصريح به وقد نقل الاجماع الامامية وقائع عنهما في وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار ويؤيد ذلك المقابلة السلت بالحنطة والشعير في الروايات كحسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عدها بالخمسين والاربعين مطلقا فلو ان بعد المائة والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان عد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا امكن العد بكل من العددين كالمائتين مثلا والا ففي المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلثين بكليهما فيعطي حقة وابنتي لبون ظاهر الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني بل عن المنتهى ان في المائة والواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي عن الناصريات سيما بملاحظة ما ذكر في الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في فوائد القواعد الاول ويحكى عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار ولعله سبطه في المدارك وتبعه جملة ممن تاخر عنه منهم صاحب الحدائق والرياض والمعتمد ما عليه المشهور ونسبة هذا القول الى ظاهر الاصحاب غير معروف بالصواب

وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار واما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرايع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين بل حكي عن المبسوط والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وستسمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتهار التعبير في كلام الاصحاب عن النصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير بل في المختلف الى المشهور وفي محكي المعتبر الى علمائنا وفي محكي الناصريات الى الاجماع واستخبر بان هذه العبارة لا يريدون منها التخيير المطلق ولا دلالة لها فيها على ذلك اما انهم لا يريدون به ذلك فلان جماعة ممن عبر بهذا التعبير كالشيخ في المبسوط والعلامة في المختلف او الى علمائنا كالمحقق في المعتبر او الى الاجماع كالسيد في الناصريات كلامهم كالصريح في تعيين ثلث بنات لبون في المائة والواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام ففي الناصريات ادعى الاجماع على العبارة المذكورة وذكروا موافقة الشافعي له من العامة وقد حكي عن الشافعي في الام تعيين ثلث بنات لبون في المائة والواحدة والعشرين والعلامة في التذكرة نسب وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد في الانتصار وحكى عن الناصريات موافقته وذكروا موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا يرتاب احد في كون هذا القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد وقد ذكره في الروضة احتمالا الا ان غيره منسوب الى محتمل غيره والواجب صرف الكلام الى بيان دلالة الفقرة المشهورة في الفتوى والنص عنى قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فنقول مقتضى هذا اللفظ ان المراد من الخمسين والاربعين في هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد اربعة من العدد الخاص المنتشر بكل فرد حصل في الخارج من الخمسين باقرار مفرزة من هذا الابل المجتمع فعليه الحقة وكذا كل اربعين افرزت منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه بسبب ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا هي القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من جهة ضم الاجزاء بعضها الى بعض في المائتين ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر من ان يحصى فنقول اذا فرضنا مائة واربعين وعلمنا بقوله في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفردة من العدد داخلة في النصاب الاخر وهو قوله في كل اربعين بنت لبون وهذا لا اشكال فيه ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق ينكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما لو بقي بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبعبارة اخرى يجب بتمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين والثلثة فيتخير في مثلها رعاية ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحدة والعشرين فيجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة المذكورة وجوب بنتي لبون في ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله في كل خمسين حقة ولو عزلنا مائة منها لجعل فيها حقتان واسقط الثلثين عفوا لزم طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير مخصص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزء من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام السيد في الانتصار ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا يلزم من ذلك طرح قوله في كل خمسين حقة وانما انتفى مورده انه مع ملاحظة العدد مصاديق للاربعين لا يبقى محل الافراد بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان متباينان لان المفروض ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين فيها حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون وبعد افراد القطعات الثلث التي هي مصاديق للاربعين لا يبقى لا يفرد منه جملة يصدق عليها الخمسين حتى يكون فيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفروزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها تصدق عليها اربعون ففيها بنت لبون والباقي ايضا مصداقان للاربعين ففيهما بنتا لبون فمقتضى نصابية الاربعين عدم وجود العفو هنا وابقاء العفو لا يكون الا مع اهمال نصابية الاربعين وسببية الثانية بمقتضى العموم وكذا لو كانت مائتان وخمسين فاذا فرزنا منه قطعات ثلث كل منها اربعين بقي ثلثون يمكن ان يضم الى عشرين فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منهما خمسون فيهما حقتان فالعمل هنا بقوله كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح الفقرة الاخرى بل لا مورد له بخلاف ما لو عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقي وجعله عفوا لحصول ما يمنع ذلك لانه لا مخصص هنا عن العمل بالخمسين كما لا مخصص في سابقه عن العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا لكليهما فلا ريب في التخيير كما لو كانت مائتين فانه قابل لخمس مصاديق للاربعين واربع مصاديق للخمسين ففيها اربع حقق او خمس بنات لبون فالتخيير هنا عقلي نظرا الى انه اذا استقر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وهذا يقال له اربع خمسينات وخمس اربعينات فهو مصداق لكل منهما ففيها احد الامرين من اربع حقق وخمس بنات لبون ولا يتوهم ان اللازم من كونه مصداقا لكل

منها ان تكون فيه اربع حقق وخمس بنات لبون معا لما عرفت من ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في القطعات المفروزة ولا ريب انه لا يمكن هنا الافراز قطعا فان احد النصابين فليس فيها الا احد الفريضتين والحاصل ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت مصداق النصاب فان تعدد بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب الوجود الفعلي فالفريضة كذلك واحدة قابلة للامرين واحدة فعلا فعلم من ذلك ان الفقرتين ليستا على التخيير الشرعي حتى يقال ان التخيير فيها مطلق غير مقيد بصورة دون اخرى وانما التخيير في مقام التخيير حسبما يحكم العقل والا فمع كل فقرة ان في هذا النصاب استقرت هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال على التخيير المطلق بقوله ع في صحيح عبد الرحمن وابي بصير واذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها يدل على انحصار النصاب الاخير في الخمسين والفريضة الاخيرة في الحقة وهو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تاخير البيان في موارد عدم امكان العد بخمسين الا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب التخييري حيث تعذر العيني للاجماع على عدمه فيكون حاصله انه يكفي في كل خمسين حقة يستند بالاطلاق على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا في الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير لان ظاهر الكلام انه ينفرز في كل خمسين حقة وهذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لان الثابت في الخمسين ليس امرا مخيرا بين الحقة وغيرها بل الحقة بنفسها في كل خمسين اجماعا طريقه مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل خمسين تفرز منه لا بل فيه الحقة وكل اربعين تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر ان في بعض المقامات لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الاخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم بالتخيير عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق الفريضة فتحقق الفريضتان ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع نطرح ما يجتمع مع الاخر لعدم تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المتاخرين حملوا الفقرتين على التخيير ثم خصصوه بامكان احد النصابين فاورد عليهم ان هذه الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة والعشرين فكيف يمكن عدم الحكم هنا بل الحكم هنا بتعيين الاربعين وفيه مع ما مر ان قوله فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة الخ عدول الى بيان نصاب كلي وليس في مقام بيان حكم خصوص قوله فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يلاحظ النصاب بخصوص عقد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحد والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه اغبط لهم كما ذكره بعض اذ لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدم العفو عن افراده واجزائها وان العفو عن فرد منه كما في المائة والاربعين او عن جزء فرد منه كما في المثال لمن مناف لسببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفق عليه نصاب المعز من وجوب العدد بان النصابين عفو لكن هب الشيخ مع ان الرواية الواردة فيه بعض في كل خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة ومما يلزم ايضا على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين خمس حقاق معينا وفي المائتين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون يكون زيادة العشرة موجبة لنقص الفريضة ثم التخيير في مقام هل هو الى المالك او الى الساعي الاقوى الاول بل عن العلامة في التذكرة والمنتهى نسبته الى العلماء لان الساعي انما يستحق بعد تكليف المالك بالاعطاء فاذا كان تكليفه تخييريا فله ان يدفع الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الا ان يقول له ادفع الى ما امرك الله به وهو احدهما على سبيل التخيير والساعي انما يطالب ما لله فلا تصرف الى ما يظهر من آداب المصدق في سيد الاوصياء من تخيير المالك في غير ما الزمه الله تعم والرفق معهم بتخيير الساعي نظرا الى ما عن الشافعي من تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الا ما يطلبه عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الا حقتان بمقتضى النصاب الحادي عشر فوجوبه موثر لا مرين احدهما اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثاني حمل الزائد على الواحد والتسعين داخلا في النصاب في مورد الفريضة وبذلك كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالاحاد المتقدمة عليه وخارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله على النصاب في مورد الفريضة في هذا العقد وما بعده الاربعين والخمسين فوق في كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد الاربعين والا لكان بنت لبون في كل اربعين وثلث ومن ان الزكوة في مجموع المال لا الواحد الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد للفريضة اما قوله في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان ما لا بد ان يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام المورد في هذه الصورة والا فهي تمامه في غيرها والحاصل انه في مقام وجوب اخراج بنت لبون بحسب تعداد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيدين في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو الواحد والتسعون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام الحقتين نابتان في المائة فاجزائهما موزعة على احاد المائة وهي موردهما حقيقة مع ان موردهما الواحد والتسعون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا يتم الا بما ذكرنا من ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض

للورد

للورد الحقيقي للمخرج وكانه قال عد الاربعين اربعين واخرج بعدها بنات اللبون هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقي فورود الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى ما في رواية ليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في النيف وهو ما بين العقدين بل في الكسور حيث ان بنت اللبون يكون ح على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة في ست وعشرين وامثاله مع ان التخصيص ليس عزيزا في العمومات

مسئلة النصب الثلثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة والعشرون والمائتان وواحدة مما لا خلاف فيها نصا وفتوى والخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خاص لها اربع شياة ثم بعدها نصاب عام وهي المائة والواحد حتى ما لا اشكال او ان الثلثمائة داخلة في النصاب العام وهو ان في كل مائة شاة ففيها ثلثة بمقتضى النصاب العام لا بالخصوص وح ففي دخول الواحدة في النصاب وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويتان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر ورواية اوثق وان كان ابن هاشم واصح لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة فقد حكي اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة وبين الاربعمائة في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربعمائة فلو تلف منها شيء بعد الحول سقط من الاربع شياة بما يقابله اما لو نقص العدد عن الاربعمائة بواحد واثنين فتلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو ثلثمائة وواحدة موجود اما الحكم المترتب على كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احدهما كون الفريضة شايعة في النصاب شياع الكسر في العدد التام لا شياع الفرد المنتشر في افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من الفريضة بتلف شيء من النصاب في السر واضح وسيأتي الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون النصاب المتقدم بعد الوصول الى المتاخر ساقطا عن الاعتبار والا فعند تلف شيء من الاربعمائة بحيث بقي الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شيء من الاربعة ففي الحقيقة الثلثمائة وواحدة مورد للاربعة الى خمسة فاذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب ففي صحيح سعد بن سعد في الكافي بعد السؤال عن جواز تاخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وفي موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن حبسها من وقت حلولها قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت وروايه ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر ع عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها تقسيطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيح معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى شهرين ويمكن حملهما على صورة العذر او على تاخير دفع المعزولة لو لم يخرجها اختيارا ضمن وعن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع مسئلة لا خلاف بين الخاصة في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا والاخبار المستفيضة مثل قوله ع في صحيح زرارة ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيح الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور او من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف واللمعة وبعض اخر او يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل احكمه بالنسبة باللبن كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله ع يعد صغيرها وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظاهر من ادلة اعتبار السوم هو اختصاصها بما شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة الراعية حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم او في مقابله ما اخذ للعمل كالفرس المركوب والابل للحمل والصغار في اول النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك من اخبار اعتبار السوم بعد التامل وقد يعطي لما ذكرنا المحقق المثنى في العنائم الا انه حمل النبادر موجبا لاجمال المطلق بالنسبة الى غير المتبادر وقال فلذا فلا يمكن التمسك فيه بالعموم فيرجع الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة وابن هاشم بل في المسالك صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة اخرى لزرارة ومما ذكرنا في معنى ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم يعتبر في السخال عند الاستغناء عن اللبن لا بها حين من شانها السوم والعلف وليس عموم ادلة السوم مخصصة بما ورد في السخال من اعتبار حولها من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شانه الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول لكن لا يقدح مثل اللحظة

وعن

وعن العلامة في التذكرة والشهيد والمحقق الثانيين احالة ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظ كونه المشهور بين المتأخرين وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة ولا السوم تعبه ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشروط المقررة للمال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام الحول سائمة لا بمعنى ان يتلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر تلبسه بالمملوكية طول الحول لكونه موتا ما ويسكن ولا يشرب في غير ذلك بل يعتبر ان يكون من مصاديق الحقيقية للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدأ بها بالفعل فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليه في حال السوم انها سائمة كذلك حال اشتغالها بالاعتلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعتلاف حدا يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظ تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها ما يجتنا البر ويكفي عن ذلك يرعيها في المرعى في مضي على ذلك مدة اذا اتفق بعد ذلك يوم لا يرعيها لمانع من الرعي فعلفها بقي انها سائمة اعلفت في هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها اي رعيها عام اقتنائها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول لا ان يكون الشرط هو تحقق السوم المضاف الى الحول الا ان يتحقق السوم المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء من الحول وفيه ان الحول ليس من قيود السوم مقيدا بالحول ثم يعتبر في المال الملبس كالمثل صدق السائمة عرفا او تحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا القيد فيحمل لذلك اي لكون الحول قيدا للسوم ما في خبر زرارة اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وجب عرفت ان المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة بظهور انه لا يقدح في ذلك اعتلافها بنفسها من مال المالك او غيره منه لو اعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له قصيل او ما ينبت من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها منه يسلب الاسم وكذا لو فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق الرعي لغة وعرفا بل لا فرق بينه وبين الاستيجار مع ان بعض جنا اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب بها قبل الحول مثل قوله في حسنة عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال الزكوي اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهرا الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة المتقدمة بما ذكر بل يتعين بما سبقنا من التصرف في حولان الحول **مسئلة** لا اشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة ولا خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر وفي المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة وعن الايضاح الاجماع عليه ويدل عليه حسنة زرارة بابن هاشم بعد المنع من هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجب الزكوة انما الاشكال والخلاف في انه هل يستقر الوجوب بدخول الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختل كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب اولا ظاهر الحسنة والفتاوي الاول ومال الشهيدان والكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني ولعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام في المال مستجمعا للشرائط والحسنة المتقدمة بالفتاوي بحمل الاول على اعتبار ذلك في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة هل يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضأن فقيل انه ما مضى ستة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن جوهرة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة فيكون الجذع في الضأن مثله في المعز وح فيدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال مجرد الا بكمال السنة الاولى كما كانت الاصحاب فظهورها في الوجوب المستقر مما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتبار ذلك في الاستقرار ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظ انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يعدل عن المحصل واما الرواية فقد ذكر ان في سندها كلاما وليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على روايته بل عدها هو ره في مسئلة قيد نصاب الخالص من الصحيح كما هو مذهب جماعة من متأخري المتأخرين وعلى الضعف لا يقصر عن الضعف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يتأمل في دلالة الاجماع المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل وهو سهل الانصاف ان التصرف فيما دل على اعتبار حولان الحول او مضيه بالتصرف في الحسنة المتقدمة وفي الفتاوى وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا بقرينة الرواية المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه والاقرب الثالث

وعلى الاولين

وعلى الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين في الايضاح اما بحمل الحول على احد عشر شهرا للحقيقة الشرعية او المجاز كما ذكر او للتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة فقد حال الحول انقضاء الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضاء والظاهر في المتعقب فيجب بدخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول ولو سلم ظهورها في انقضاء الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا تنافي بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول فيضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول انه مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يرتكب فيه دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيها او التجوز للمسامحة فيها بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة والمسامحة فيها في جميع ابواب الفقه مما لا يرضى احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى في اما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت اما المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول والسنة والعام مجازا يجري الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول كالمضي مضيه انقضائه لان الظاهر ان معنى حولان الحول ذهابه باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثني عشر ولو كان كما سبع عشرين من ذي القعدة الى اليوم الاول من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال السنة عند المالك ولا يمكن التصرف هنا غير لفظ السنة وكذا في بعض اذا كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا او دينارا وقوله في زكوة النقدين يلزم زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار مضى الحول في اخره والسنة الى غير ذلك مما يأبى هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من مضي الحول عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر بمجرد دخول اليوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في اليوم الاخر وان لم يمض وبتحقق السنة والحول والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق اتيان السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق في رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد حلول الشهر الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون مدة يزكي المال في اخر ذي القعدة فيجيء هلال ذي القعدة اطلق اتيان السنة وحكم الامام ع بوجوب تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا او يوم او اقل او اكثر وليس المراد تعليق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يقال انه ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا والاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا ادى زكوته في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في السنة السابقة في اخره او وسطه فلم يقدم الصلوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخر لا في الاسبوع ولا في اخويه وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في المقادير المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار اريد بها ذلك فهي مسامحة في التعبير وليست لمسامحة في الاعتبار بان يعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهور في المسافر المتردد عشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحائض وغير ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تأخير البيان في جميع الاخبار سيما في بعضها مثل ما روي فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز اتلاف المال بعد الوقت لا لتعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوي وظاهرا كما نبه عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول في الثاني عشر لا ينافي عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز التي ذكرناها من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومرور السنة ونحوها اذ الظ بل المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير فكما انه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول او مرت السنة كذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر ولا يقال في اليوم الثاني انه قد زاد على الحول يوم كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على وجوب زكوة المال في كل سنة مثل قوله في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال عن المال انه لم يعمل به لم يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك على معناه الحقيقي وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد

اعطى

اعطى زكوة اثنى عشر شهرا فى اول الثانى عشر نعم لو بنى على التصرف فى لفظ الحول بالحقيقة الشرعية والمجاز فالظ انه لا بد من حلول الثانى عشر من الحول الثانى اما فطا و باستثنا جزء منه بناء على ان الجزء الاول شطر للحول الاول لا شرط ومما يدل على ما ذكرنا من ان الشهر الثانى عشر معدود من الحول الاول ما تقدم فى صحيح ابى بصير من امر الامام عم بزكوة السنة اللاحقة فى الشهر الذى كان يزكى فيه فى السابقة وقوله فى صحيح ابن يقطين عن المال الذى لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة فى كل سنة وقوله عم فى الصحيح المروى فى العلل انه يؤخذ العشير وعنده قوة شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هى من سنة الى سنة

اعلم ان معنى اعتبار الحول فى الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فمقتضاه سقوطه بتلف بعض النصاب فى اثناء الحول او اتلافه او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه فهو ما دل على جواز انفاقه اذا مر عليه نحو من سنة او قريب من حوله وجواز هبة المال قبل حول الحول بشهر او يوم وانه ليس عليه شى كما فى الحسنة المتقدمة فى حولان الحول وفى اخبار ايضا التصريح بجواز ان يحدث فى المال شيئا فرارا ومثله فى التصريح بعدم الزكوة و لو احدث فيها فرارا اخبار مستفيضة فى خصوص النقدين وفيه بعدم القول بالفصل مع الحسنة مطلقة وعموم قوله عم فى التسعة الاصناف اذا حولتها فى السنة فليس عليك فيها شى وصحيحة على بن يقطين انه يجتمع عندك الشى فيبقى نحو من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس فى سبائك الذهب والفضة شى من الزكوة فقد علله الامام عم بطريق الفرار من الزكوة نعم فى غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير بوثقة اسحق بن عمار او جعل المال حليا لصحيح معوية بن عمار المحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة مسلم بابن هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول الحول كما فسره الصادق عم كلام الباقر عم فى الحسنة المتقدمة وفى حسنة حريز فيها قلت لابى عبد الله ان اباك قال لى من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابى عم ان عليه ان يؤدى ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شى عليه الى ان قال بعد نظير ما مر منه لمن اغمى عليه ثم مات حين تاب لا قضاء عليه بمن مرض فى رمضان ثم مات فيه فكذلك الرجل لا يؤدى عن ماله الا ما حل عليه الحول وهذا الحمل فى تلك الاخبار وان كان يبعد فى نفسه لا انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل يناف رواية ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر به من الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة فان مورد التفسير لا بد ان يكون قبل الحول والا لم يسقط عنه فى القسم الثانى و يمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الا او عن الشافعى وابى حنيفة المشهور لانقائه عنه فى ذلك الزمان ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافى ذلك ارادة المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك واخراج الزكوة لكنه كما ترى بحال العلماء فى تلك الروايات فان كان سياقها فى انه هل ينفع الفرار فى اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله عم فى غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذى يكون فيه مثلا المصير صريح بالفرار محرم عما عن فضيلة الزكوة الا ان باب الاستحباب اوسع من ان نبلى بهذه الوجوه ثم الظ كما فى الرياض ان الخلاف انما هو فى تبديل النصاب بقصد الفرار واما الاتلاف كلا او بعضا فالظ عدم الخلاف فى السقوط به بل لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجزى الفرار لزمه القول باختصاص ذلك بالنقدين اذا ابدل احدهما بالاخر كما فى رواية اسحق بن عمار او وضعها سبلا كما فى غيرها **مسئلة** لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة فى ان للسخال حولا بانفراده بمعنى انه لا يكفى فى تعلق الزكوة حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكى عن اكثر الجمهور فشرط تولدها منها وبلوغ الامهات نصابا و الاشتراك مع الامهات فى جزء من الحول بل لا بد من تولد بعد حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال فى ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيعتبر حولاهما ذاتيا وان كانت ناقصة عن نصاب فمقتضى القاعدة انه ما لم يجمع بضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين فى اثناء حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحد لها ولا يجب بعد حلول الحول على السخال شى منها اذ لا يفرق بين مجتمع عموم قوله فى اربعين شاة شاة انما هو فى النصاب الابتدائى لان الاربعين ليس نصابا كليا فى الغنم وانما هو نصاب شخصى نعم قال المحقق فى المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى فى اثناء الحول فعند تمام الحول الاولى يجب شاة فاذا تم حول الثانية ففى الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله عم فى اربعين شاة شاة والثانى لا يجب لان الثمانين ملك لواحد فلا يجب فيها اكثر من واحد انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب عن قوم ولو كان عدد السخال نصابا اخر للامهات كما لو ولدت احد و ثلاثون عشر ايضا ثم بعد اخراج الفريضة اربعين وجب عند كمال حول الثلاثين واحد ولا يهدم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة فى الثلاثين بحول الحول عليه مع ضم حول الاربعين فيبقى لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجب فريضة الاربعين و الاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين فى سنة ولعله لذلك ربما توهم ظاهر

قوله عم

قوله عم وكل شى ورثته او وهب لك فاستقبل به الظ ان المراد استيناف الحول من زمانه ثم جملة الكلام فى هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة الحاصلة فى اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او فى ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل خمسا فان الخمسة الثانية ايض نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال فى حكمه واما ان لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اذا كان منفردا لا فى ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا ولذلك كالزائد على اربعين شاة زائدا على اربعين بعد ستة اشهر فالظ انه لا يستقبل نصابا للفرع يجب عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة ولا يجب بعد ستة اشهر واحدة للفرع فيكون الواجب عليه شاة فى كل سنة اشهر التى هى راس السنة لاحدهما واما قوله عم فى كل اربعين شاة فعمومه بالنسبة الى الافراد المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الاملاك لمالك حتى يكون ظاهره وجوب شاتين فى ثمانين وثلثة فى مائة وعشرين وخمسة فى مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شى حتى تبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ففيها شاة واحدة فاذا زادت واحدة ففيه شاتان الى اخر الرواية كالصريح فى ان الاربعين نصاب شخصى لا يجتمع اثنان منها فى مال واحد كما يجتمع فى النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصاب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزائد على اربعين ما الحقها بالنصاب الثانى كما لو ولدت مائة مائة فالظ انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل يضم اليه الباقى ويستقبل لهما حول والفرق بين هذا وسابقه ان الفرع فى السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزءا من النصاب الاول بان ينقص عدد الاصل فيجب بالفرع تجاوز هذه الصورة فان الفرع يضم مع الاصل بعد كمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان الزائد نصابا فى ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت مائة وخمسين خمسون فان الخمسين نصاب فى ضمن ما زاد على الثلثمائة وواحدة لا مستقلا والظ انه لا اشكال فى انه لا يستقل بحول لما اذا حال الحول الا يخرج زكوته ثم يضم الى الفرع ويستقبل بمجموعها الحول ولا يزكى الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى ستة اشهر الحول الثانى للاصل لان الظ من قوله فى كل خمسين حقه وفى كل اربعين بنت لبون هو الخمسون والاربعون اذا حال عليه الحول فى ضمن ما زاد الى النصاب الحادى عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقه ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم السابق لان الخمس نصاب اما منفردا واما فى ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا فى هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزائد نصابا اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا للنصاب بحيث يخرج الاصل بانضمامها الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها وح فلا اشكال فى وجوب تبيع اذا حال حول الثلثين وانما الاشكال فى مبدء حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة فى المثال المفروض بعد مضى ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول الاربعين او بعد حلول الحول او هو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين فى حولها متعلقة لزكوة ذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها وشائع فيها فلا يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول الحول عليها فلو تعلق بها شى بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها فى سنة مرتين بروه قوله عم فى رواية زكوة القرض على المقترض انه لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد وقد فى انه حال الحول على اربعين مسلم لكن حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة الا فى ذلك الحول والمفروض ان فى ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو فى نصفه الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون نصفه الاول لهذا الحول مؤثرا فى تعلق زكوتين بالثلثين زكوة فى نفس الثلثين وزكوة فى ضمن الاربعين ومن الغريب ما عن بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا ارى له مبطلا ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب بما تقدم من صحيح ابى بصير المتقدمة فى مسئلة الحول الواردة فى السؤال عمن حال عليه الحول وقد اتى لنصفه ما له سنة **اقول** اما العموم فقد عرفت انها تدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذى لم يجر فى حول اخر والمفروض ان النصاب الاول قد جرى فى النصف الاول من حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر له محسوبا من حولين واما رواية ابى بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لان موردها فى النقدين والمفروض ان الذى مر عليه السنة لا يزكى حتى يكون بقدر النصاب الاول لا احد النقدين فيكون نصفه الاخر الذى مضى عليه ستة اشهر كذلك فيكون المسئلة مما اذا انضم الى النصاب نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال فى حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون فى النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر اقل من النصاب الثانى فى النقدين لم يجب فيه شى قطعا وان كان بقدره او اكثر واقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثانى بل داخل فى المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا فى ضمن الغير لا منفردا وكيف كان فلا ريب فى ضعف هذا الاحتمال وضعف ما ذكره المك من انه يعطى عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفرع من زمن الزيادة ما يخص الفرع من فريضة النصاب الحاصل بعد ضمها فيعطى من ولدت له ثمانون بقرة بعد مضى حولها اثنى عشر بقرة فى راس حول الامهات تبيعا وفى راس حول الفروع ربع سنة لانه يخص العشر لو وزعت المسنة على الاربعين ولا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لان ادلة حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا فلا محيص عن وجوب المسنة والا

فلا دليل على وجوب الربع والجمع بهذا الوجه بين ما دل على وجوب التبيع في راس حول الثلثين و وجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تنقيحه بضميمة ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في عام واحد لمال واحد حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حصته من النصاب ولو لم يكن مثلها محتملة فهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار والظ توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في غيره كما تقدم وكذا في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حيث يتم حول الامهات ثلث ارباع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال الحول الاصول تبيع وعند كمال الحول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلوله على الاربعين والاول اقوى **مسئلة** اعلم ان البقر ايضا كليّ هو احد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة عليه مثل ما على البقر وفي كل ثلثين تبيع ويجزي التبيعة ايضا للاجماع المحكي بل الاولوية حيث ان التبيعة انفع كاملة وفي كل اربعين مسنة ولا يجزي المسن لظاهر النص **مسئلة** يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح به في محكي التذكرة و الرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها نفي الخلاف لصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم وفي مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين ع لا ياخذ من جمال العمل شيئا وكانه لم يجب يؤخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها و روايات اسحق بن عمار بالوجوب محمولة او مطروحة والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين العمل والسوم في كفاية مسمى الاولى في المنع وعدم اعتبار الثاني للحول الثاني ان شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه مع ان العمل مقابل للسوم كما في الصحيح فمقتضى اعتبار السوم طول الحول كفاية العمل في بعضها في رفع الشرط ثم الظ ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق العمل له في اليوم او اليومين من السنة بل من الشهر فان الظ من العوامل ما صار شغله الدائمي او الغالبي العمل ثم ان المحكي عن سلار اعتبار الانوثة في الانعام لظ قوله في كل خمس من الابل —— **مسئلة** يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن التذكرة والمفاتيح بالاجماع كما هو ظاهر المبسوط وايضاح النافع و الرياض نعم في كلام بعض انه حكى عن الاسكافي المنع مع انه حكى عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للمش لصحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني ع هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب ع ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر في اخراج احد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس ومقتضى اطلاق الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز اخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المش ظاهرا كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابني زهرة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلي دعوى الاجماع عليه بل ذلك يجبر ضعف سند رواية الاسناد بل ودلالة الرواية ايضا كدلالة الصحيح و يؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام ويؤيدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وايضا اذا جاز اخراج القيمة في المثليات ففي القيميات اولى وقول الصادق ع في صحيحة محمد بن خالد انها يعني السهم الماخوذ من الانعام في الزكوة فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم عرفا انه اذا اراد المالك اولا اخراج القيمة التي تقوم الفريضة عليه فله ذلك مثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصا بمورد معين الا انه لا يخ من التاييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد ذلك المختار بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف الاخذ من الابل والجبر بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر الساعي باخذ القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لعله لكونه معرضا لوقوع التشاح بينه وبين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التاييد لجهة الرواية لما تقدم من المؤيدات المجبرة لضعفها لما تقدم سندا مع ان الشيخ نسب الحكم في الخلاف الى اجماع الفرقة واخبارهم فلا قوي ما عليه المش دون ما عن المفيد والاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لاصالة عدم براءة الذمة وعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع ليشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها محمولة على الكراهة لان الحصر في الدراهم خلاف الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع عن اعطاء القيمة من غير الدراهم واما حمله على الكراهة بعد افضلية اخراج العين

ويحمل

ويحمل الزكوة على زكوة الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والا فضعيف لما سبق من جواز اخراج القيمة من كل شيء واما العموم فما فيه ايضا منع وكذا الظ لجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين وتعلق الوجوب بالاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها من العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاصل والعموم الانفاق ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقير او ولي العام للفقراء كالامام او وكيله العام او الخاص وما يقال من منع دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايتهم على الفقير فلهم المعاوضة بما لهم فاذا اراد قبض القيمة من ابي عليه لو لم يكن اشكال في الجواز ودعوى انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد فيقرر ان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضة مع الولي العام المتوقفة على رضا الطرفين بعد معرفة قيمة مالك الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول توثيره بين الصورتين ثم ان الظ المشهور جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع الخلاف بل صريح الغنية ايضا بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيح ايما تيسر يخرج بناء على حمله على العموم المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثير مما مر فالقول بالاقتصار على الدرهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد اليقين والتفاتا الى رواية سعيد بن عمر المتقدم المحتمل لحامل اخر لا يخ عن نظر سيما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف وكذا عن الذخيرة والمسئلة لا تخ عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها وفروعها ثم ان المراد بالقيمة هو قيمة وقت الاخراج فالظ ان العبرة لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتغيرت القيمة وقت الاخراج فالظ ان العبرة بوقت الضمان وفاقا للمحكي عن التذكرة اذ بالضمان يستقر القيمة في الذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي فسقوطها منه لم لا يستقر الا بالاداء والحاصل ان التقويم اذا كان تجارة او الضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم وهو وقت الانتقال ويمكن المناقشة في تعين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا ازيد مع ان القيمة بدل الاصل فالتكليف دائما ثابت بالبدل الى ان يتحقق المبدل له هو اخراج القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت القيم بالاجبار وكان على وجه لا يعلم منه سيابة في مقام بيان مجرد جواز اخراج القيمة لا على اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف كان فالقول باعتبار وقت الاخراج مطلقا كما هو ظاهر البيان لا يخ عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل الماخوذة في الزكوة لابدان يكون جذعا من الضان او ثنيا من المعز في الغنية كما عن الخلاف الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله ص قال نهينا ان ناخذ الراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وطعن في الرواية بعض المتاخرين بكونه غير مروي في كتب الاخبار للامامية فلا يجبر ضعفه بالشهرة ومنهم من ندوينها في كتب اصحابنا على وجه الاسناد اليه كما نحن فيه منهم لعدم تدوينها في كتب اخبارهم فالقاعدة منهم لم يجدوها في الاصول الضابطة لما انتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي ص بل وجدوها في كتب العامة مرويا بطرقهم لكن وتفرد الطريق على خبر يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وبالجملة فالرواية التي استند اليها مثل المحقق والعلامة وان كان سندها عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكرها الراوي في اصله المعروف مع عدم العلم بسنده وبحال الراوي وغيره عليه فانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى قد يستشكل في الدلالة لان حكاية العلم بنسبة الامر والنهي الى رسول الله ص وفيه ان الظ ان مصدق رسول الله لا يقول مثل ذلك الا عنه ع ويؤيده ما عن عوالي اللئالي انه ع امر عامله بان ياخذ من الضان الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي ع ثم انه يمكن الاعتماد على القول المشهور بان ظاهر مثل قوله ع في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة لشاة النصاب معنى انه يجب من كل اربعين واحد لا اقول انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مشابهة لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه قد يدفع شاة من غيرها ولو كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لابدان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما ثبت من الخارج تسهيلا ولابدان يكون البدل لدونه والا كان للمال الحين حاجة مصدق امير المؤمنين ع وقاسمه الانعام ان يقول له ادفع اليك شيئا الا من غيرها فمعلوم ان شاة النصاب لا يكون منها ما يكون لها اقل من سنة بناء على مقالة جماعة من المتاخرين من ان النصاب لا يحتسب منه الفريضة الا باكمال اثنى عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي حكمه ان يجبر به النصاب فان العفو ما كان من النصاب في الحول ح فمقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون للشاة الماخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ان كان من بينها فله السنة

وان

والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة لحق البدلية وما ذكرنا وان كان الظاهر منه وجوب ما له سنة في النصاب والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من
بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع من الضان بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي
من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضان قال قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من
الضان قلت ولم قال لان الجذع من الضان يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من ان الضان ينزو ويضرب في سبعة اشهر
لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضان يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل انه وجوب ما دخل في الثانية في المعز قد
ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب او لا بد منها من جهة المماثلة واما كفاية الجذع من الضان فلما استفيد من الخارج ومن
اخبار الهدي من بدليته للمعز الداخل في الثانية وح فخالفة اهل اللغة في معنى الثني وانه ما دخل في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد
من الادلة وجوب حذه من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها مما ليس له ازيد من سنة والواحدة الثابتة في الكل الصادقة على كل واحد
ليس لها ازيد من سنة كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية كما عن المش او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة
فهو ايضا لا يقدح بعدما ثبت من الخارج كون الضان اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللقاح والضراب مع انه يمكن ان
يستند على عدم كفاية ما دون ستة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل
فالشاة وان كانت الا ان قرينة تقويمها في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منه لا ارادة المسمى ولو كانت مخلة بل لا بد دون
عن جنس شاة الابن مخاض ويؤيد ذلك ان خمسة منها لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع بواسطة القرائن
على عدم كفاية المسمى فان حصل الظن بان الفرد المتعارف الذي وجب في نصاب الغنم وفي فريضته فهو والا فعند الاجماع لا بد من الرجوع الى ما
يحصل فيه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادعى عليه الاجماع واعلم ان تفسير الجذع من الضان بما له ستة اشهر منسوب الى المش بل
عن بعض انه لا يعرف قول غيره يعني بين الفقهاء والا فقد مر ان المحكي في المجمع عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا والمش بين اهل اللغة ان
الجذع ما كان له سنة تامة ولذا ذهب بعض متاخري المتاخرين الى وجوب ما له سنة في المعز والضان كليهما والحاصل انه بعدما ثبت بالنبوي المروي
في المعتبر والمنتهى والعلو المحكي عن عوالي اللئالي وجوب الجذع والثني فنقول وان اختلف اهل اللغة في تفسيرهما الا انه لا يضرنا الاختلاف اما في الثني
فلتردده في كلام اهل اللغة بين ما دخل في الثالثة وما دخل في الثانية والاشهر ظاهرا هو الاول الا انه لا محيص عن حمل ما يجب في الزكوة على الثاني
لاتفاق العلماء ظاهرا على ذلك واطلاق قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة خرج ما دون السنة بالاتفاق وبقي الباقي وتوهم ان الشاة الواجبة
قد يكون هنا ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال مدفوعة بان الروايتين في انفسهما لم يكونا حجة والثابت من عمل الروايتين و
عمل الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة فيقيد به المطلق ويعمل باطلاقه في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثني كما في الروايتين
الا ان مرادهم منه المعنى الثاني فان السيد قدس سره ادعى الاجماع على عدم كفاية ما دون الثني ثم فسره في الحج بالمعنى الثاني فظاهره كونه اجماعيا
وهكذا المتاخرون لم يريدوا منه الا المعنى الثاني هذا كله مضافا الى ما سيجيء في صحيحة حماد واما في الجذع فنقول ان المش بين اللغويين وان
كان تفسيره بما دخل في الثانية كما قيل ان المش بين المتاخرين على ما حكى غير واحد كما هو ما كمل سبعة اشهر بل عن محشي الروضة انه لم يعلم قول غيره
بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثني من وجوب الرجوع الى المطلقات لان عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين الا في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر
فيعمل بالاطلاق في غيره وفي تفسير الجذع بما دون السنة في باب الحج بعدما ادعى الاجماع على وجوب الجذع في الزكوة هذا كله مضافا الى الحكم
الى الصحيح المتقدم لحماد بن عثمان المروي في باب الهدي من التهذيب في تعليل اجزاء الجذع من الضان وعدم اجزاء الجذع من المعز بان الجذع من
الضان يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضان يلقح قبل السنة فعلم من ذلك ان الجذع من الضان دون السنة بل سبعة اشهر كما عن ابن الاعرابي
التصريح به وظاهر التعليل ان علة اجزاء الجذع من الضان قابلية اللقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم قابليته لذلك فيدل على ان المعز
القابل للقاح يجوز في الهدي فاذا انضم الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التهذيب من انه يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا
الثني علم من ذلك ان الثني ما دخل في الثانية فقد ثبت تفسير الجذع والثني من هاتين الصحيحتين ثم انه يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل اللغة
بناء على ثبوته عنهم من ان الجذع ما دخل في السنة الثانية بان الجذع في هذه الاخبار ان كان في اول زمان الجذوعة فيكون المراد هو المعنى
الوضعي الذي يكفي فيه التلبس بالمبدا في الجملة كما قال ابن الاعرابي ان الضان يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمي وهو ما
صار كاملا في ذلك ويتحقق في السنة الثانية وكون قول الراوي في الحديث النبوي عليه السلام مبنيا على هذا الواضع وامرنا بالانتداب الجذعة دليلا
على ارادة اول مراتب الجذعة **مسئلة** اعلم انه لا خلاف ظاهرا في انه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مط ولا الهرمة وهي البالغة
اقصى —— ولا ذات العوار ويدل على الاخير مضافا الى ما دل على الاول من انه مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب

صحيحه

صحيحة ابي بصير في حديث الابل ولا يؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها وكبيرها والظ ان المراد بالاستثناء ما اذا راى
الساعي المصلحة في اخذها وما اذا اراد المصدق بالكسر اخذها والمصدق بالفتح دفعها من باب القيمة لان جواز اخذها مفوض الى مشية
المصدق واذ ليس له ان يوخذ الا ما شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم يلزم المالك بشراء السليم ولو كان ملفقا من الاثنين
او الثلثة لا يوخذ الا الاخير والظاهر انه لا خلاف في عدها من النصاب كما لا خلاف في عدم عد الربى بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا اعتبرناه بما يربى
في البيت لاجل لبنه —— لانه من الدواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكية عن التهذيب نفي ثبوت الزكوة في
الدواجن كالاخذ في عدها اذا فسرناها بما هو المش في تفسيرها من انها الوالدة مط او القريبة العهد من الولادة ولا انه يوخذ في الفريضة
اما لكونها نفساء مريضة ولذا لا يقام الحد على النفساء واما للزوم الاضرار بولدها واما للاضرار بالمالك واما التقييد بقوله عليه السلام في
موثقة سماعة لا يوخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل والظ من الوالدة القريبة العهد بالولادة
نعم في رواية ابن الحجاج المروية في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا في فحل الغنم صدقة الا ان المقيد هنا لا
تعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي المالك فلو دفعها لم يجز الا ان ظ الرواية الثانية كما سيجيء ورودها في مقام الترخيص
والتسهيل اما الاكولة وفحل الضراب فالمحكي عن الفاضلين في النافع والارشاد والشهيد في اللمعة انهما لا يعدان في النصاب
خلافا للحلي في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة الدالة على نفي الصدقة فيهما وفيه اشكال لان الظ من الرواية ولو بقرينة ذكر الربى عدم
جواز الاخذ لشبهه الربى بعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنسبة الى حكم الربى وشاة اللبن لا ان الربى
من الربى المعلوفة لاجل كونها مربية للاثنين ويراد من شاة اللبن التفسير الاول المتقدم للربى وكيف كان فرفع اليد عن العموم مثل قوله يعد
صغيرها وكبيرها وقوله في كل خمس شاة وخمسين حقة ونحوهما بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظ الرواية
الاولى وان كان عدم الجواز الا ان ظاهر الثانية بيان العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائها واعطاء الربى لو تطوع المالك بها
لان الظ من الرواية ارادة التسهيل على المالك حيث ان هذه الاربعة كان لم يتعلق بها الفريضة فيخرج اولا من الانعام ثم يقسم الباقي ويوخذ منه الحق
ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك بالنسبة الى شاة اراد افرازها قبل القسمة بل له ان لا يدع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان
بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم المصدق بهذه الكلية فلعله بين له اولا عدم التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشأنه ثم
بين عموم نفي التسلط او لم يبين هذا التسلط اصلا لعلمه بعدم احتياجه **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين و
صرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكى دعوى الوفاق عن غير واحد نعم حكي في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها
بالذمة لكن المستفاد من الشهيد قده في البيان في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر اصل تعلقها بالعين في الذمة حيث قال فيما لو باع
المالك النصاب انه على القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك اللازم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري لو لم يعلم بهذا
لم ينقل هذا الخلاف غير الشهيد ممن عادته نقل الخلاف ويدل على المطلب ما في موثقة ابي المعزا عن الصادق عليه السلام ان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في
اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم دل على الشركة ولازمها وهو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين وفي حسنة بريد
العجلي او ابن هاشم في باب المصدق انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتبه لمصدقه ويدل عليه ايضا
الامر فيها بتقسيم المال مرات متعددة ثم تمييز ما فيه من حق الله ويدل عليه بعض رواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام عن الزكوة يجب علي في موضع لا
يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك
فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل ثم ويدل عليه التعبير بفي
والتقدير مثل قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وقوله في كل مائتين خمسة دراهم وفي كل اربعين درهم فان المتبادر من ذلك ان فيها ربع العشر
واما قوله عليه السلام في زكوة الانعام في كل خمس من الابل شاة وقوله في كل خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس المخرج من النصاب فانه لا بد
من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة ان فيها جزء مشاعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا
ريب ان هذا معنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلي في ذمة المكلف ثم يحمل على المعنى الذي ذكرهم بينه ما ذكرنا
بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل على ذلك وان كان في بادي النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان الاستثناء
الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من عشرة ارطال عشر ولا يوجد ذلك في غير المثليات وكيف كان
فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحد لا جزء مشاعا مع ان هذا ايضا
غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة لا بدون القيمة اتفاقا على الظ فليست الظاهر فيه باقية على معناها الحقيقي

اللهم

اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم وضع بثبوت فرد واحد في الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من
غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين بتعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات
بل صرح في موضع من الايضاح بان اختيار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة مما ينافي الشركة
وهي كثيرة منها ظهور النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون المالك من باب ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي
بقيمته دون مثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان مراده تعهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا انقلابه الى نفس
بدله بان يحصل شيء معاوضة وان ذلك كله تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها
على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم تؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البائع او يؤدي زكوتها البائع فان ظاهرها ان ما يؤديه البائع من غير المبيع فان زكوته
لا بدل لها وهذه وان استدل بها على الشركة من حيث تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل دال لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة
ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمان قيمتها ما دل على جواز اداء المرض زكوته المرض وما دل على تحميل الزكوة وما دل على
احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لم يفد
اداء البائع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيح المتقدم ضرورة ان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤد
من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تادية الزكوة يقوم مقام اجازة المالك مع
انه لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه الولي لا الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد قبضه مدفوعة بان مقتضى مفهوم الاجازة
رجوع حصته من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى انه لو فرض من المالك عوض الثمن كان رى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة عن القول
بالشركة عن القول ببطلان البيع في الفريضة وعدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي
كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر في بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تادية البائع
الزكوة وظاهره ايضا تخيير البائع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات
وزكوة غلات اليتيم وزكوة الدين ولا ريب في اتحاد سنخ تعلقها بالعين مع سنخ تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت
الزكوة في الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لكان
نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها اسنوها ما لا مع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة
الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام عليه السلام على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كاللبن
والصوف واجرة الابل وان لم يتوقف منافعها اذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى
ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة ضمان المال مدفوعة بان قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها
الا مجموع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس لها في النصوص ما يستقل بعمومه السائل من ذلك الباب ومن هنا
يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار
على اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل لان بناءهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا
المال المشتمل المالية ومن هنا قال في الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام
المورد انه اتفاقي والحكم وان لم يثبت بهذا المقدار الا انه يصلح مؤيدا للنص بعد تايده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند
حلول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه واما ما سبق في رواية ابي حمزة من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة
فهو مع انه خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا كانت بثمن في الذمة ثم دفع
مال الغير معارض بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن فيتبع الساعي المال الا ان يقال باختصاص كل في مورده وان من عامل بمال الغير
فان اطلع على عينه فله اخذها ولا دلالة الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع المذكورة
في محلها وكيف كان فالقول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال انه معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على المكلف اخراج
الجزء للعين من المال فيكون شيء من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه لا بمعنى ملكهم له بمجرد
حلول الحول الا ان الشارع قد اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين فان اخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرجه من العين ولا من غيرها
فللساعي تتبع العين لان الحق قد ثبت فالثابت في العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره اخرجه الساعي من المال
لا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ثم ان الظاهر ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسري

في التام اما في الغلات فلا تصريح بثبوت العشر ونصف العشر فيها واما النقدين فكذلك واما الابل والبقر فلانه لا يجزي فيهما بعد القول بالتعلق بالعين
غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا من افراد النصاب بما يدعي انه ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظ
بعد التامل خلافه اما الاول فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة وصلح المال المزكى ولمن غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال
تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال المتعلق به الزكوة يبقى لكل جزء منه بعد اخراج الفريضة منه في كلا ان الزكوة تعلق بالنصاب بمعنى حلوله فيه
كونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود كثير من الاخبار بلفظ حرف الاستعلاء على المال الظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع وانتقال
المجموع بالحق على سبيل وانما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجود في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر فان اريد المنتشر في شياه المالك فهو لا يصح
الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة المذكورة كما سيجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب التقييد اذ يجوز الاخراج عن غير نصاب مع ان
ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضان لا على وجه البدل مع ان النصاب لا يوجد فيها من مال الدون لاحد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج
اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل وبعدم وجوب اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه
وان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزء يعادل شاة من شياه العالم متصفة بكونها
جذعا من الضان او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر ما يعتبر في الفريضة والظاهر ان القول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا انه يقول بان
الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ويرده صريحا
ما في الروايات المعتبرة المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر
كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف امره الامير عليه السلام بالتقسيم مع كون معظم كلامه عليه السلام في بيان رعاية جانب المالك
التسهيل عليه والارفاق به كما يظهر لمن لاحظ ذلك اذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو
ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط بل التمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب
دفع تمام الفريضة لحق المجموع فلا بد من تقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدر
على اداء الواجب ما بقي مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم للمالك اعطاء القيمة او البدل من البعض
التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان الساعي يتبع العين والظ ثبوت ذلك على المختار من
الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص بغير
الكسر المخير فيه اما اذا وجب اخراج مقدار كسر خاص مخير في جعله في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار
الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما بنسبة
التالف فتدبر **مسئلة** لو امهر امرأة نصابا بالغا عليه الحول لها من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة و
طلقها الزوج قبل الدخول فللزوج نصف لكل من الباقي لوجود المقتضي للعدول لانه ملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف
الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وقيل له حصة بنصف المجموع على الكسر المشاع منه فيما انتقل بعض المجموع بقي ذلك الكسر
ومقدار نصف لكل من الباقي هو ثلثا الباقي ومقابل النصف حقيقة فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا
[لانه نصف]
للمحكي عن المبسوط وهو الظ من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة اشتراك المال بين الفقراء والمرأة والزوج فللزوج نصف
الكامل وليس لها ان ينقص من نصيبه نعم للمرأة ان يقسم المال بينها وبين الزوج ويضمن للفقراء وليس للزوج اجبارها على الضمان بناء على تعلقها
على الجمع بين اداء الزكوة من غير المال او عطاء الزوج النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا المال يجب ان يخرج منه سهمان
نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث ولو هلك النصف بتفريطها كان للساعي تتبع العين من النصف الموجود وللزوج
الباقي بعد اخراج الزكوة وتغرم له قيمة المخرج **مسئلة** الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره
وبالزبيب بعد انعقاد الحصرم على المش كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكوة بالعمومات فيثبت
في العنب والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقته السماء وادلة تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لا تنهض
لتقييدها لان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة
اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظ منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغهما خمسة اوساق اذا قدر
تمرا او زبيبا فقوله زبيبا حال مقدرة وجعل الحال المقدرة وان كان خلاف الظ الا انه لا مجال لانكاره عند المنصف وتقدير التمر فيه
في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما يحمل في الوسوق هو حمل الابل هو التمر غالبا الا الرطب فهو كقولك ان هذا

الزرع الاخضر منه كذا او كذا حملا او وسقا و يدل عليه ايضا صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا ع وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيبا بمدة واما قوله في صحيحة اخرى بالسند المتقدم لسعد بن سعد عن الرضا ع عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فيحتمل الحمل على التخيير بمعنى انه مخير في ذلك و يحتمل ان يراد من زمان الصرم زمان قابلية النخلة للصرم والاكل لا وقت تعارف الصرام وكيف كان فدلالة الصحيحين على تعلق الوجوب في زمان الخرص مما لا ينكر على ما هو المصرح به في المعتبر ان الظاهر ان المتعارف هو ما قبل يبس الثمرة و منه يظهر جواز التمسك للمطلب بالاخبار الدالة على الخرص و بعثة النبي ص عبد الله بن رواحة خارصا ——— و مما ذكرنا يظهر جواز التمسك باخبار الخرص كما نبه عليه في المسالك اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو قبل يبس الثمرة و من هنا يشكل الجمع بين ما اختاره المحقق في المعتبر و ما في الشرائع والنافع من ان وقت التعلق هو عند التسمية تمرا و زبيبا و نسبة الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على المالك و لم يسند الخلاف في الجواز الا الى بعض الرواة عن ابي حنيفة ثم ذكر في الفروع ان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا و العنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في يدهم و بين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة و لم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وذكر في بيان الفرق بين الزرع والنخل والكرم في جواز الخرص في الاخيرين و عدم جوازه في الاول ان ارباب النخل والكرم يحتاجون الى تناوله رطبا قبل الجذاذ والحصاد و لا يمكن ذلك في الزرع انتهى

مسئلة لا اشكال في ظاهر كلام الرياض والمنتهى و المعتبر و الخلاف في ان الزكوة انما تجب بعد اخراج حصة السلطان في الجملة و يدل عليه الاخبار كصحيحة ابن مسلم و ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لا تجب في هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها قال كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه و ليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك و نحوها غيرها مع ان المزارعة اذا وقعت على حصة من الزرع فلا يجب على الزارع زكوة حصة لا حصة صاحب الارض اعني السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غير الزرع اخرج الحكم بوصف له دليل خاص و ادخاله في المؤنة التي سيجيء الكلام فيها والاخبار المتقدمة بعضها مختصة بالحصة و كذا معاقد الاجماعات الا ان يفسر حصة السلطان في عبارتهم بمطلق الخراج سواء كان نقدا او حصة من الزرع كما حكى تفسيره بذلك عن المحقق و الشهيد الثانيين و الصيمري لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض يخرج وسطا و يؤدى زكوة ما بقي اذا كان نصابا لمسلم و عليه فقهاؤنا و فقهاء الاسلام انتهى و نحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة و على هذا فالخراج اذا اخذ من النقدين فان كان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعه على تلك الحصة بناء على ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا زكوة فيها لكن لا يوجب وضع الباقي من الثمن على باقي الزرع لانه ليس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع على الجميع الحاصل انما ياخذه السلطان اما ان يكون حصة من الزرع يملكها حين تعلق الزكوة كسائر الشركاء في اصل الزرع او يستولى عليها بمجرد ذلك بحيث لا يمكن المالك من منعه عنها واما ان يكون حصة من الحاصل يستحقها او بعضها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان يكون نقدا يستحقه و ياخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان كان الماخوذ الحصة فان استحقه في الزرع قبل تعلق الزكوة استحقاق الشركاء او استولى عليها استيلاء الغاصبين فلا اشكال في ان النصاب معتبر بعده لكون الحصة على التقدير الاول غير مملوكة له و على الثاني غير متمكن من التصرف فيه لاجل الغصب بحقق في المشاع ايضا وان استحقه واخذه بعد تعلق الوجوب فعلى الاول لعد من المؤنة و على الثاني بعد من غصب بعض النصاب الزكوي على اي تقدير فلا اشكال في ان استثناء الحصة الا في الصواب الثالثة بناء على عدم استثناء المؤنة فانه وان كان قضية هذا القول عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة كافية في ذلك وانما الاشكال فيما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات مختصة بالحصة فالخراج بالمعنى الاخص لا دليل على اخراجه على القول بعدم اخراج المؤنة و على القول باخراجها فلا اثم على تقديره يسقط على جميع الحاصل الا ان يكون معاوضة على الحصة المستحقة قبل تعلق الوجوب فلا بد من وضعه على الحصة فان نقصت عنه فلا يوضع باقيه على ما في الزرع لانه كاشتراء الحصة من الشريك فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره و من هنا ظهر ما في تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص و الفتوى اخراج المتبين بين الحصة و الخراج الماخوذ بدل الحصة و لعل الى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة فيما حكى عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير حصته فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين و قال بعض مشايخنا انه محتاج بظاهر النصوص و الفتاوى اقول قد عرفت ظهور الجميع في الحصة ثم ان ظاهر الاخبار بل الفتاوى اختصاص استثناء الحصة او مطلق الخراج ولو كان نقدا بكون الارض خراجية اي ياخذ السلطان العادل منه الخراج عند بسط اليد عند قصور يده ياخذه الجائر سواء كانت الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح عليها اهلها او من الانفال المختصة بالامام كما تقدم بعضها واما الماخوذ من غيرها باسم الخراج والمقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن و كذا الكلام لو اختصاصها بالسلطان المخالف فيا خذه سلاطين الشيعة ملحقة بالمؤن ايضا نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج و المقاسمة الى بيل وجوبه

في الجملة كالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه به في استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال لا من حيث ان اخذه مخالف كما لا يخفى ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشكال في عدم اجزائه عن الزكوة و في الغنية و عن التذكرة دعوى اتفاق الامامية و يدل عليه الاخبار المستفيضة في ان المتقبلين على يحسبوا لهم الارض العشر ونصف العشر يدل عليه بحوى عدم احتساب ما ياخذه باسم الزكوة عنها كما سيجيء واما ما ياخذه باسم الزكوة ثم ينسب الخلاف في المعتبر الى ابي حنيفة ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء و اردة تقية عنه فهل يجب ام لا قولان لان ظاهر الاخبار الكثيرة التصريح بالاحتساب وان اوجب بعضها الاخفاء عنهم مهما امكن و يؤيدها ما دل على جواز الشراء من العامل و المصدق بل الصدقة و غيرها و ظاهر بعض الاخبار العدم معللا بان هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها و بعضها بحو ما دل على وجوب اعادة الزكوة على المخالف معللا بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار الشخص على اعطاء الزكوة دفعها لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المشاع لا يتميز بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا و من هنا يعلم ان الاكراه على تعيين قسمة احد الشريكين لا ينفع في التعيين مسئلة المعروف بين الشيخ و اكثر من تاخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة و الزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر و المحقق و من تاخر و اول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد و حاشية الارشاد و رسالته المعمولة في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة من تاخر عنهم و في الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة و يدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع و النصف و الثلث قال لا باس به قد قبل رسول الله ص خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه الخبر و الخبر هو النصف و منها صحيحة اخرى للحلبي لا باس بان يتقبل الارض و اهلها من السلطان و منها رواية فيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اواجرها اكرتي على ان ما اخرج الله منها من شيء كان لي من ذلك النصف او الثلث بعد حق السلطان قال لا باس كذلك اعامل اكرتي و منها صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزية رؤسهم و خراج النخل و الشجر و الاجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون ايشتريه و في اي زمان يشتريه و يتقبل منه قال اذا علم ان من ذلك شيئا قد ادرك فاشتره و تقبل به و روى الشيخ والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل و في رواية اخرى لاسمعيل بن فضل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معين ثم اجرها و شرط لمن يزرعها ان يقاسمه بالنصف من ذلك او اقل او اكثر و له بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك قال و سئلته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معين ثم اجرها و اشترط لمن يزرعها بطعام معلوم فيواجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل فيما استاجره من السلطان و لا ينفق شيئا او يواجر تلك الارض على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته وله تربة الارض او ليست له فقال اذا استاجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فيها فلا باس بما ذكرت و في موثقة اخرى لاسمعيل بن فضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة من الخراج و انما اهلها كارهون وانما يقبلها السلطان لعجز اهلها او غير عجز قال ان عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان يضاروا و منها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر ع ما تقول في الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة و غنمها و هو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال ع الابل والغنم الا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام منه بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه قال ان كان قد اخذها و عزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و ياخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه قال ان كان قبضه بكيل و انتم حضور ذلك فلا باس بشرائه منه بغير كيل و في معتبرة ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله ع و عنده اسمعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سماك ان يبعث الى الشباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطائك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا و في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ارض خراج و قد ضقت بها ذرعا افاتكفل عنها فسكت هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك في الارض اكثر من ذلك و قال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم و قوله لي ارض خراج يحتمل ان يراد به ارض اعطي ليأكل خراجها و ارض اعطي له ياخذ خراجها و منها ما دل على جواز النزول على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان و غيرها والظاهر ان المراد بالنازل من تقبل ارض خراج من السلطان و منها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية ابي اسحق سئله عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا و موثقة سماعة من شراء السرقة و الخيانة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا اشتريته من العامل و يؤيد المطلب ما تقدم في قبول جوائز السلطان فان جوائزهم لا يكون غالبا الا من الخراج و في بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن ع بخلع و حملان و مال فقال ع لا حاجة لي بالخلع و الحملان و المال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر فان حقوق الامة لا يكون الا في بيت المال الآن ما يقع في يد السلطان نصيبهم من بيت المال و لا يبقى على ملك

ما الكه بعيد ده البتة يتصدق به مع جملة مسئلة اختلفوا في استثناء المؤن مما عدا حق السلطان فالمشهور بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتأخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك وتلميذه في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخلو عن قوة وفي بعضها يزكى ما خرج منه قليلا او كثيرا وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب في حاصل النخل ومحصول العنب مع عدم استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات على هذا القول في ربح المال الذي يعزم على الزراعة لا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة ومنه يظهر ان الجواب عن الاطلاقات بورودها في مقام حكم آخر انما يحسن في اطلاقات العشر ونصف العشر لا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى ولصحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما يحصل بيدك بعد مقاسمته لك ودعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل يقطع بان بعض المؤن في حصة الزارع فقط او في ذمته ممنوع ان المراد من قوله بعد المقاسمة قبل الزمان المتأخر عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبلها اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر يلاحظان في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما يحصل اليد ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين ويوضحه التعبير في غير واحد من الاخبار بان على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكرنا وابن ابي الشجاع الدينار يؤكي عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع عليه السلام منه الخمس مما يفضل من مؤنته حيث ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فان المتبادر من قوله اصبت من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة بل التحقيق كما سيجيء بسط مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا في سنين على جميع السنين المحتاج فيه ودعوى ان تقرير الامام عليه السلام انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط بعد وقوع الاشتباه في المسألة والاختلاف بين العلماء في فهم الاخبار والا فيمكن القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا بأس بالصدقة المطلقة عقلا ونقلا لكن هذا كله مبني على قرائة قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ الحجة يفسر لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر او المساوي قرائته على المجهول بان يراد انه اخذه منه المصدق من قبل السلطان وح فلا دلالة له فيه على الظاهر لان مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكي عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على احتساب ما ياخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك في التأييد ما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما سقت السماء ونصفه فيما سقي بالدوالي فانه من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى انه طرح في الوسيلة الدوالي كما عن المقنعة والمنتهى نصف العشر فيما سقي بالدوالي الى كلما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكي عنه اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في المسائل الطرية انما يحسن اذا دل دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التأييد ما تقدم من الامر في فائدته وصفته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق وعذقين للناطور وترك المعرض للخافة وام جعرور اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من اصل الحنطة لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ ويعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ خمسة اوسق على بلوغ فائدة الزرع وربح الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المالك ونحو خرط القتاد الا ان يثبت لنا من حال الشارع من التخفيف على مالك النصاب وهو مناف لاحتساب المؤنة على المالك فربما تستغرق المؤنة فيه حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك ح لو لم يكن اضرارا ح ... منفيا فلا اقل من كونه تشديدا على المالك ينافي ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يشهد له تتبع احكام الزكوة ويشهد له قول امير المؤمنين عليه السلام لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وفيه ما فضل عن قوت السنة ويؤيده ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة من المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم في المؤن المتقدم بعدم القول بالفصل كما ادعي هنا مضافا الى ظاهر حسنة ابن مسلم وابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة وام جعرور والاجرة للناطور وما اوردنا عليه سابقا من عدم الوجه من تخصيصها بالذكر لولا التخفيف مدفوع بان الوجه في التخصيص هو انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذا واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع

مع المالك لحصته من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة اخرى لمحمد بن مسلم وابن هاشم في تفسير قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجداد الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطي الحارث اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجرة المعلوم وترك المعافارة وام جعرور مناف لعدم اندار المؤنة وتخيير المالك اياه وكيف كان فمثل هذا اذا انضم الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي لا لم على المطلب يكفي ظاهر التخصيص ما تقدم وتعديه لبعض الامور من باب التأييد وفي تأييد المطلب بها نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب بمعنى انه لا يعتبر النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لا بعده بحيث لكن لا يخرج العشر الا مما بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب او قال ثلثة اجودها الاول لان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب عن النصاب ما دل على استثناء المؤن لا يراد بمجمل منه الادلة اعتبار النصاب بعد وضع المؤن لا اطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب ثابت فيه بعد اخراج المؤن والحاصل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كائنا لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا لا ان الثابت فيه عشر ما يبقى بعد المؤنة مع انه مستلزم للتقييد اذ قد لا يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب لا انما اتفق على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل العبد كما عرفت مختص بالخلاف بلوغ النصاب الا باخراج العشر الا ان يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب العشر ونصفه فلابد من تقييد ما بلغ النصاب بما بلغه بعد جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة اذ لا يجب اخراج عشر ما بقي منه بعد المؤنة فيه ثم ان المراد بالمؤنة هو معناه العرفي وهو ما يحتاج اليه المالك بنفقة لاجل هذا المال ومن البذر وفيه ما يعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التقسيط ما يقوم في كل سنتين او ثلث او اربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتساب المنة مؤنة عرفا وفي البيان لو اصدقها زرعا اخرج منه ما قابل البضع وكذا لو خالعها على زرع او ثمر مسئلة لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن المنتهى واحدا انه فيما سقي بالمطر او النهر ونحوهما فيه العشر وما سقي بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار فيه اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والدروس وعن المقنعة والجمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي على حفر النهر وتنقيته ونحوهما لكن المعتبر في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلفت عباراتهم بل عن المنتهى تعبد حمل المعيار انتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر فان الظاهر ان ذكر الخصوصيات من باب المثال كما لا يخفى ولو سقي بهما فمع التساوي فنصفه عشر وربعه مع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهر ومن الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علمائنا وعن مجمع الفائدة ان عليه الاصحاب من غير خلاف وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر وعشر قلت فالارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء وتسقى السقية والسقيتين سيحا قال في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكث في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او نموا فيه اوجه واقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما تدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان كثرة الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر وسقي بالدوالي وسقيت سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي استظهاره عنها عن جماعة واما استفادة الاكثرية نموا من الرواية كما المنظور في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل يكفي مجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة او العرفية التابعة للمقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة الواحدة واما الاكثر من الثلثين والاربعين فصدقه بمجرد زيادة الواحد لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثرية اليه محل تأمل بل منع ثم العبرة بالكثرة المحققة للنادر ربما يعد وجوه من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحدة ومن انصراف التساوي ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عمدة الدليل هو

والمتيقن منه الاكثرية المعنى الاخير ويشهد له حكم الامام ع بالتنصيف في الصورة السابقة مع المساواة الحقيقية من عدم تفصيل السائل واستفادة علم الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه لها كما تعرض لها في السؤال الثاني حكي الاول عن ظاهر اطلاق المعظم وفيه انصراف الاطلاق الى غير ذلك لذا اختار المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه الحكم الثاني من تحقق الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا المعاصرين التامل فيه لاخير الامور اوسطها للاجماعات المستفيضة التي تدعى نعم لو كان الدليل منحصرا في الرواية امكن حمله على المتيقن من موردها مع الاستشهاد الذي ذكرناه الاحتمال الممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف يحتمل ان يكون مبتدأ او قوله نصف بنصف العشر الخ خبر له فيكون معناه ان النصف المسقي بالدوالي اولهما نصف والثاني العشر ولاجل تخصيص الامام الحكم بالتساوي يعرض للسؤال ثانيا فتم **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور سيما بين المتاخرين لاخبار كثيرة منها مضمنة تخاصم ابي ذر وعثمان والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب به عند التملك قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على ثبوت الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكر فان الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالارث والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو باعلى القيمة ليس استرباحا بما في يده بل هو طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة فصدق التجارة فلا بعد النقل الاول غالبا على الثاني وربما يقال لما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكنه بنوع من التجوز في الاضافة لكن لا يبعد انه يتجر به الا على الوجه وبما ذكر يظهر الوجه فيما ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او حق غير مالي صالحه على المال لا يسمى مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب فقط دون ما ينتقل اليه في عوضه فان ما علق نقله الى الغير بمال ازيد مما كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال الحق يتجر به بقصد نقله الى غيره بمال ازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفا الا ان شمول الاطلاقات لمثله مشكل جدا وبما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد الملك المعاوضة لقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بماءة درهم ثم نوى بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من الماءة فلا يصدق على الماءة انه اتجر بها ولذا لا يجب كونها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق مال التجارة على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوضه بازيد قيمة منه ولو بنى على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا بادنى الملابسة لكونها مشترا لورود التجارة عليه واما معاوضة بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلا عن تجرد قصد معاوضته بذلك ومن هنا يتبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى وجوب الزكوة في هذا الفرض وعدم اعتبار الاكتساب مقارنة للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق والشهيدان في غير البيان ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دلت على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفي الزكوة فيه الا ان يتجر به وقوله اذا عملت فعليك الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوي بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة التي قد عرفت انه حقيقة في المال الذي ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله ع في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء اخر وفي معناها اخبار كثيرة معلقة بوجوب الزكوة فيما اشتري من المتاع مما اذا وجد راس ماله او طلب الزيادة ولا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه بازيد من ثمن الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق راس المال على ذلك الثمن لان العبرة بصدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو بني اطلاق تلك الاخبار امكن انصرافها الى الصورة قصد الاكتساب عند الاشتراء كما لا يخفى ومن الثاني ما دل من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة راسا في مال الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله ولا يختص المال الذي يتجر به بيد غير التاجر الى بايع السلعة فرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يبقى مال الاتجار به الا بعد تحقق التجارة فعلا التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذ لم يبعه بتجارة ولم يحفه نعم قد يتخيل ان هنا عموما تشمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك خلافا لصاحب المدارك حيث تبع المحقق وغيره في دعوى عموم بعض ما اشتمل على لفظ راس المال فقد وافقنا لمحل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعم عاما من ذلك قوله ع كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله ع في رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان فعليه فيه زكوة ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به لان المراد بالشيء النقد بقرينة وكل شيء ورثته او وهب فاستقبل

يعني استقبل به

يعني استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك المال اي صار سببا لجر المال اليك بان اعطيته ثمنا لشيء يقوم بازيد منه تجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل بوجوب الزكوة يعد حول الحول على ذلك المشتري من زمن نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بان زكوة لذلك الثمن الذي اعطي ثمنا لذلك المشتري وصار سببا لجر المال وهو مقدار الزائد من قيمة المشترى على ثمنه فيكون الزكوة زكوة لذلك الثمن الجار للمال لا يتحقق الا اذا اعطي ثمنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي بنفسها ظاهرة في معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دل عليه الاخبار المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو ايضا كذلك وان كان يتوهم منه ان المراد به ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ ليس معنى عمل للتجارة اعد لها مع ان مجرد بيع شيء بازيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما ذكرنا ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشتري للتجارة ولظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به وباطلاق نفي الزكوة فيه اذا كان موضوعا الشامل لما اذا طلب شيء مما اخذه لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى دل على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى ما يبتغى عند تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوي واضعف من هذا القول ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه المحقق في المعتبر وان جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين ان لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بعقد معاوضة بل يكفي مطلق تملكه نعم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال كما اعترف به في المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب مال التجارة براس المال او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود راس مال الا ان يدعى اختصاص هذا الشرط بصورة وجود راس المال ودعوى المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب الزكوة في النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ايضا من حيث كونها اموالا حصل تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم يرد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا المعاصر به لك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف من دعواه واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال المراد به مجموع المال الاصلي حتى يقال ان النماء ليس له راس مال نعم لو حصل النقص في قيمة العين انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك ورد مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشتري له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب يكفي وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال في اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة في هذا المال الا وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتيب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المتاع وان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد وجوه وكيف كان فالمعاوضة في كلامهم حيث اضافوا اليها العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد الاكتساب بان دفع على مال التجارة ثم تفاسخا او تراد العيب ينقطع حول التجارة ثم الشروط المذكورة للزكوة في مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك في افادتها لذلك عن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق في استفادة ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه يعلم ان لمال التجارة نصاب ثان اعني الاربعين درهما او خمسة دنانير الثاني في اعتبار الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها وصحيحة الاخرى كلما عملت فيه فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر في مال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثاني والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يبتدئ الحول من حين الضم لما تقدم في حول السخال قال في البيان ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبرانه نظر من انه كالجزء من تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا يجبر والا فلا وربما يقال ان وجوب الزكوة في مثل النتاج والنماء مع انه ليس مما ملك بعقد معاوضة يدل على عدم انتقال المال بعد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل في اعتبار حول مستقل للنماء باعتبار عدم عموم فيما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل سيما مع عموم قوله ع كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملكت مالا في اثناء الحول فعد تمام تزكيها جميعا واستشهد لهما في الدروس على استتباع حول الربح للاصل

فيه

ومنه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من رواية ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة في النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله ع كل شيء جرى عليك المال وما بعده لا يدل على وجه الاشكال سيما بعد تفسيره بما دل على الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها في اثنائه ولو يوما شيئا ولو يسيرا من جهة انخفاض السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم روي انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل يشترط في زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما في المال الزكوي ام لا يشترط فيثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق في الشرايع وصريحه في المعتبر ذلك وهو المحكي عن ظاهر المبسوط والصدوق والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب به من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد شخصه لانه يدفعه التاجر الى صاحبه الذي يعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة المال المتقلب في التجارة لا شخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات ان المتاع الذي يجيء حول لا ان طلب براس ماله او ازيد ففيه الزكوة وظاهر انه خاص المورد سيما لاجل اختصاص مورد السؤال لا يجب تخصيص العموم **مسئلة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمتن كما ميل على الثاني والفاضلان تبعهما في المعتبر ويحكى التذكرة على الاول وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث بمجرد حلول الحول يشاركه الفقراء في العين فهذا المعنى لا يتصور على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا في توجيه من ان معنى تعلقها بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال قدر خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في زكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فاما ان يراد بهذا الاستحقاق استحقاقه دفع جزء من عين مال التجارة اعني ربع العشر واما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجني عليه الدية من قيمة العبد والديان حقوقهم من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة في ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله ع في كل الف درهم خمسة وعشرين من عموم زكوة الاموال عموما وورد في خصوص مال التجارة من قوله ع في الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكية المال التي تعلق بها الوجوب في الاموال التسعة والاستحباب في غيرها هو اخراج الزكوة منه او من قيمتها باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة فان قوله ع ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها واما وجوه الثلثة في تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما تجده في الزكوة الواجبة وانه لا يتعلق بالمندوبة بقي الاخيران والاظهر اخيرهما لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار عنوانه الشخصية لكونه ثيابا او متاعا او ذريا فالمامور بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لها المعبر عنه بالقيمة التي لا بد ان يكون من النقدين اللذين هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء ويدل على ما ذكرنا ما ذكر من قوله ع في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان في الالف من عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين كذا يدل على ان في الالف الموجود في الامتعة باعتبار تقويمها به خمسة وعشرين من ذلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه للمسلمين الا ان الظاهر استناده الى مثل هذه الروايات ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين الاشخاص الامتعة الموجودة في الحول لعدم ثبوت مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال وعدمه هو تقويمه براس المال الذي وقع الاتجار به فان كان مالا حقيقيا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي اشترى به دراهم قوم الدنانير دراهم راس المال الدراهم صرح به في الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك لانه المناط في معرفة مقدار مالية الاجناس والتحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالشيء الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فبنفسه وتقويم مال التجارة بنفسه لا بغير ما اشترى به لا يعرف سنة بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة الباقي في الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء مائتي الدرهم الذي هو راس المال الا بتقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا وجد الدينار الدينار بالدراهم واما معرفة النصاب فالظ انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله ع كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر بلوغ راس المال نصابا

الخ التفصيل

التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه فيحتمل انه لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع للتسعة عشر يبلغ اربعمائة درهم لكن الظ ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله ع كل مال عملت به هو المال الذي يتحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى اخر الحول دون شخص راس المال وح فاذا اشترى بمائة وتسعين درهما متاعا يسوي عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر في الذهن في اول النظر ويحتاج بعد الى تامل **مسئلة** اذا قارض العامل فربح العامل فلا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك عند اجتماع الشرائط ولا في وجوبها في حصته اذا بلغ النصاب الثاني وحال عليه حول من حين ظهوره وان كان في صدق مال التجارة على النماء تامل الا ان الظ انه يصدق عليه انه مال ملك بعقد معاوضة لاجل الاكتساب به ولو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل فالظ انه لا يقدح بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره ويحتاج الى معرفة زمان الظهور ليتحقق السنة عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان حدث فيه الربح في نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين بتمامه بمعنى انه يظهر في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة المعدومة بل بيعها بضميمة الموجود بل قيل بجوازها منفردة ازيد من عام فيعتبر القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بحصول نية الاكتساب عليه بالاكتساب بالاصل غير واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار مقارنة نية الاكتساب للتملك كما نبه عليه جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه كانعتاق حصته ممن ينعتق عليه اذا اشتراه من مال القراض لا الملك الحقيقي فالمالك يملك دفع الربح ولا يستحق من ربح ثلثين عشرة ثم ربح عشرين في مجموع الاربعين الا ثلث مجموع الربح لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك وهل يكون على المالك فيه اشكال ينشأ من ان الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتاكيد حق العامل فيها وان قلنا بملكه للحصة حقيقة وان كان تملك ربح الوجه لوانع منها انه يلزم على المالك ان يستحق بالشرط الذي وقع بينهما من استحقاق حصة خاصة مثلا ومقتضى ذلك هو استحقاق الزيادة فان قلنا بان الملك موقوف على او القسمة او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا بكون هذه الامور كاشفة عن تملكه عند الظهور فالظ ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك لانه مع البقاء للعامل ومع التلف منفسخ وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيه ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال التلف والخسران الموجب لمقابلته به لكون الربح وقاية لراس المال وايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه في مقابل الناقص على تقدير تحقق الخسران وهو المعبر عنه بالوقاية فهي في وقاية الفعل قطعا وان لم يكن تداركا فعليا مثل الخسران فهو ادون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه على دفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنعها لجواز العقود المملكة للنصاب واشتراطها على رجوع المالك وما نحن فيه من هذا القبيل بحكم الشارع بان الخسران رد على الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا اذ الشركة لا يمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الامر بالاخراج من نفس المال او بالاداء من الخارج الظاهر هو الاول لاطلاق الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل اذا اخرجها من المال يجب عليه من الاصل والربح بالنسبة واستشكل فيه المحكي عن النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي كالمؤن لا يحتسب **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وان كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من يملك شيئا كما في البيان وغيره او ما لا وفاقا للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور من المتاخرين وعن الغنية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبارة انه المشهور بينهم لمساعدة العرف ولصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع ان الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه الذي يسئل وحسنة ابي بصير الكاهلي ويؤيد ما ذكر ان المسكين من المسكنة وهي الذلة فقد اخذ فيه مضافا الى الحاجة الملحوظة في الفقر تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر كما ليس المراد مطلق الذلة فحاصله يرجع الى فقير بذل فهو اخص من مطلق الفقير خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس بكون الفقير اسوء حالا مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة المصرح به في الروضة الاجماع على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان تبعا لما حكي عن الشيخ والراوندي والفاضل دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر قال بای اراد وايهما حقيقة ففيه منع ويتوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية الى فصل مميز بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انه اذا وقع في ثبوت المميز اجتماعهما في الذكر فليس في صورة الانفراد ما يوجب اراده الفرد المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد استشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء عن المساكين اذا لم يقل بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية ولهذا في الايضاح ومحكي جامع المقاصد الوصية عدم الدخول وعلم يرجح في وصية الدروس الا ان الظ المستفاد من الاخبار هو ما ادعي عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول

لفظ

لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا الظاهر ان المسكين اذا اطلق فيراد به الاعم بدل الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الاخص بدل لذا يدل على اصل الفقر وبه يصير اسوء **مسئلة** المشهور بل المحكي عن عامة اصحابنا عدا نادر ان الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذه الزكوة مفهوم الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق ع يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة لتبين تجرد مفهوم الوصف لورود الوصف في مقام التحديد المناسب لان يكون معتبرا مفهوما ويدل عليه نحو ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنة وقد خالف هنا من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصب الزكوية او قيمته ومستنده ضعيف هو نادر الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وهب لفقير واعطى من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على تحريم اخذه للزكوة منطوق الرواية المتقدمة والتعليل في المحكي عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل ولو اعطي شيئا من قبل ان يسئل يحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة في جواز اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك بقي محتاجا في بعض السنة فدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها حسنة ابي هاشم المحكية من معاني الاخبار عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها فان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك اذ ليس المراد القدرة على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة والمحكية عن السرائر من كتاب محمد بن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئل عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عنده العدة للحرب وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله او ياخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معثور عليه عدا ما ربما نسبه في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط من ان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنته ومؤنة من يلزم كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم ارتفاع الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر رجوع هذا القول الى قول المشهور ولذا احتمل في المختلف المراد بالدوام السنة واحتمل غير واحد رجوع العبارة الى قول من يلزمه كفايته وعلى تقدير الظهور فالقول ضعيف الثالثة ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب بها فيكون مما يدع نقله او غيره الوافي بمؤنة سنة بمنزلة الالة لصنعته وحرفته والظاهر ايضا جواز اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الادلة التي تشمل الصريح لاصحاب الاخبار المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله ع عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة وان كان ناول من نصف القوت صلبه الزكوة قال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة تلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم وكسوتهم ويبقي منها شيئا يناوله غيرهم وما اخذه من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه له ولعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا وما عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان العباس بن الوليد يحيى له دار تسوى اربعة الاف وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت له هذه العروض فقال يا ابا محمد اتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه او ببيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع غلامه ولا جمله وصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها ايكتسب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها ولا يبعد ان يكون متن الرواية وياخذ البقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فلياكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وفي دلالتها على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابليته للاستنماء فمن كان له مال لا يشتغل بها ويكفيها لسنة فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها ولا يربح بها حلت له الا اذا اعتاد الربح بكفاية الربح وكذا الالات الصنائع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار الغلة اذا بني على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث لا يكون بانيا على استنمائها ثم المراد عدم كفاية الربح لاجل قلة راس المال عدم ترتب تبدل من ذلك الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه يملك الكوكا واتفق في بعض السنين

عدم كفاية ربحها بمؤنته اللائقة بحاله فالظاهر عدم مثل هذا غني وكذا الضيعة التي قد يتفق قصور ربحها عن المؤنة اللائقة لكن باع منها شيئا وانفقه كان الباقي يحصل عادة لولا العارض ما يكفيه ولو جعل المدار على صدق الغني عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوى المعروفة ان القادر على التكسب الكافي لمؤنته ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة له ويرده الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرهما وربما يقوى اعتبار التكسب فعلا بل الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما فيه مشقة شديدة ولا يتحمله عادة لادلة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان ارتكاب غيره حرج جدا فهو كالمهنة بل ابلغ اصعب من تكلفه ببيع خادمه جبليه بنفسه وبيع فرس الركوب والمشي وقد دل على ذلك بما تقدم في رواية ابي بصير من تعليل عدم بيع الدار بانه عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد اذلالا والمعتبر من الصنعة والاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه فمثل اجارة النفس للسادات لا تعد حرفة الا اذا اطمأن عادة بحصوله عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة فاحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا وكما لو ترك البناء عمل البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذلك العمل له فيه اشكال من صدق الفقير عليه فلا تصدق على المحروم انه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيتجه لذا جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه الا الصدق على المحروم الغني ولم يجعل ابن السبيل مثلا للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس بالصرف اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لو لم ينعقد الاجماع على الخلاف قوي القول بجواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وان كان عرض له في زمان يسير ولو بسوء اختياره كما هو مقتضى اطلاق ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلي في تحقق الغنى فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا لم يشتغل بها فعلا باختياره وان كان تعيين الاعطاء فاذا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتبار الفعلية وقد استفاضت النصوص انه لا يحل الصدقة للغني ولذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار ان ذيله تفسير قول رسول الله ص لكن الظاهر كما فهم غير واحد ان المراد عدم الحاجة له لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب اذ المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ولو كان طلب العلم مما يستحب في حق الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات لصدق الغنى والمحترف والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة والاذن في طلب العلم بل الامر لا استحبابه لا يوجب الاذن في ترك التكسب المطلوب ترك المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا وجه له اذ بعد ثبوت تحريم الزكوة على القادر على التكسب يصير واجبا لاجل حفظ نفسه عنها لترك الحرام واستحباب ذلك المستحب لا يجوز العكس مع توجه اجمالا بان المقرر في محله ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها مستحبة في النوافل وجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب اباحتها او استحبابها الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم تقدمها فهو كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يتبع مورد الوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صنعة فالظاهر عدم وجوب الحكم ويصدق عليه انه لا يقدر على ما يكف به نفسه لان المتبادر القدرة الفعلية مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب لو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة دفعة وتدريجا ولا في عدم جواز اخذ الزائد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة ابتداء قولان من عموم ما دل على جواز اخذ الزكوة سيما المغنية اي قوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو تملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يمنع الغنى في العرف على من ملك مؤنة السنة ولا يقدر على ان يتمها ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله ع في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة وياخذ البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى الغني لا يدل على المطلوب لا يبعد ان يراد اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع المؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او فقط فيه هذه السنة والا لجاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد وفساده ظاهر لكن الانصاف انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب ابتداء على مؤنة سنة كما هو المشهور بل حكي عليه الاجماع من غير واحد مستدلين باخبار الاغتنام لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما

عبدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه دهره وكون ما يدفع اليه مقابلة مؤنة سنوات متعددة لم يدفعها انها مجرد اعتبار لا يوجب ذلك فان امتناع التخصيص من مال الفقراء بمقدار ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة مؤنة الفقراء عدم جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذه من فيه مقدار من الغنى الا مقدار من الغنى لا مقدار الحاجة ولا يكون الا بان ياخذ اكثر من مؤنة سنة اذ لو اخذ مؤنة سنتين فلا يجبر على التكسب في بقية السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظاهر ان المجوزين لا يلتزمون بهذا ما يحصر منعه عن التصرف في مؤنة الفقراء بازيد من مقدار رفع فقره في صغر عن ازيد من مؤنة سنة واحدة حتى لا يستغل في كل سنة لبعضها وياخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الاغنيا على غير المكتسب واعترض في المدارك وغيره بان الحمل نزع الشاهد وقد عرفت ان الشاهد ما دل على وضع الزكوة لمؤنة المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على السنة لذي الكسب القاصر والصنعة والبضاعة القاصرتين واما من كان عنده فعلا ما يكفيه لبعض سنته فالظاهر جواز اخذه الزائد عن السنة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع في جواز الزيادة على السنة بذي الكسب القاصر ثم حكينا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف **مسئلة** لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله لاصالة عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه ولعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تعالى ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما ورد ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه في مثله ما يستفاد منه سماع دعوى تعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع في المراة المدعية لكونها بلا زوج او انه لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهدان ليس لها زوج وللزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات ولاستمرار السيرة على ذلك لما يستفاد مما ورد فيمن اهلك جارية لليتيم حيث ورد انه يباع ويؤخذ ثمنه وينادى على الحجر الا اهل سوق منقطع ومن نفدت نفقته وقطع عليه فليأت فلان وامره ان يعطي اولا فاولا حتى ينفد ثمن الجارية فان الظاهر هنا من جهة و . وذها مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية عمر ابن الحسين ع فسئلهما فقالا لا لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فهل فيك احدها قال نعم فاعطيا ونحوها المروي في الصحيح عن عامر بن جذاعة قال جاء رجل الى ابي عبد الله ع فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله ع الى غلة تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤوب قال لا والله قال عقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله ع فانت فيمن جعل الله له في اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفي اكثر هذه الوجوه نظر لمنع كون اصالة الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذي تعلق به تكليف الغير اعني المخاطب بنفي المهور من صرف حصة الفقراء المشاركين له في المال الى غيرهم واصالة العدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعي الاعسار بالاثبات اذا علم له اصل مال والادلة المذكورة في بيان المصرف مع ان في بعضها فاذا اتوك يعني الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم وهو صريح في عدم جواز الاعطاء بدون الفحص واما الروايتان فيهما قضيتا الاحوال لهما لاحتمال حصول العلم او الظن المعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج وما ورد في تصديق المؤمن حيث امر الامام ع بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وربما ينفى وجوب البينة واليمين بوجه جعله في الحدائق امتن الوجوه واظهرها واوجهها واحسنها وهو ان مورد ادلتها هي الدعاوى ولانه المنساق من قوله البينة للمدعي واليمين على من انكر ومنه وان الاستدلال ليس بتلك الادلة الواردة في بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين وفيما يتسلط به المدعي على المنكر وما به يرفع المنكر تسلط المدعي عليه والمقصد فيما نحن فيه ان ثبوت فقر الشخص على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم يقع منه دعوى وان دعواه بنفسه لا يجدي في اثبات الموضوع كما يجدي البينة فالكلام في طريق اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فتخصيص ادلة البينة بمورد الخصومة لا يضر بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا او غير مدفوع للفقر لم يدفع اليه الا بالبينة الا ان يقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة غالبا فيؤدي اعتباره الى حرمان كثير من الفقراء والا فمقتضى القاعدة وجوب الاقتصار على البينة واما تضعيفه باليمين كما حكي عن الشيخ من اصله فلم يظهر وجهه لان المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه ولذلك لا يمين في حد مع انك قد عرفت ان الكلام في المقام هو في حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا سماع دعواه لان الدعوى ليس مما يلزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ابطال المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او اليمين بل يشبه دعوى ليس لها منازع مقابل لمكلف الزكوة الشاك في فقره بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شيء غير متنازع فيه كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يدعى ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف مطلقا لعموم ما دل على انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض به فليس من الله في شيء الى غير ذلك من الادلة ويلحق قضية الحال في هذا انه لا يعتبر البينة بعده حتى يكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع

وان لم يكن

[illegible]

وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه دليلا الا ان اليمين يوجب لاثبات الدعوى لكن هذا الاثر والايثت كثير مما نحن فيه ثبوته بقول الغير مدع او غير مدع بمجرد حلفه يكون قد ثبت حجية قول الحالف وان لم يثبت حجية قول المخبر وهي تنفع باعطائها كانه معروف لا استناد عند الفقهاء فالظاهر ان المراد بالحلف في هذه الروايات ولو بملاحظة ظاهر الاستحقاق في قوله لكم هو الحلف الذي يستحق عليه فيختص بمقام المخاصمة ثم انه لو كان مدعي الفقر عادلا فالظاهر قبول قوله عند افادة الظن لان حجيته في مثل المقام مما لا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط في توكيل العادل بصرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا عليه ثم الظاهر انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانه زكوة بل يكفي قد ادعى عند الدفع اجماعا على الظاهر كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة او الصحيحة قلت الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها حيث ان مورده من يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا ياخذ اذا علم انه زكوة جواز الدفع وان كان مقرونا بما يخيل الفقير انها ليست بزكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة مستندا الى ما نصبه الدافع من القول او الفعل المعروف الخاص بالصدقة الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه ولا تنافي ان الرواية لا تدل على الجواز لانها انما دلت على الرخصة في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول تصرف الزكوة الى الفقراء كافية في المقام مضافا الى اطلاق قوله في موثقة سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيده ذلك الاذن في اعطا الايتام والشراء لهم بعينها ما يحتاجون من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع للمكلف المزكي ولاية في ذلك تكلف واضح ويؤيده ايضا ما ورد من احتسابه بها من دين الحي والميت فتضاد بين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين وانما فرق بينهما بوجوب نية التعيين والتقرب من طرف الدافع واما من طرف القابض فلا نعم في حسنة ابن مسلم او ابا هاشم قال قلت لابي جعفر ع الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة قال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها لكن لا تنافي ان قوله لا تعطها اياه لتنصيص على عدم احتساب الزكوة لو اعطها وانما يدل على عدم جواز الاعطا او كراهته لتنزيلها على استحياء اخذ الزكوة والترفع عنها الراجع الى الاستنكاف عما رضي الله له وعدم الرضا بما قسم الله فلا ينافي مورد الرواية السابقة وهو الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع قولا بانها زكوة وان لم يترفع عن اخذ الزكوة الواقعية اذا علم بها وبالجملة مورد الرواية الثانية من يترك الزكوة اذا علم انها زكوة ومورد الاولى ولو بتفسير السؤال عن جواز ترك التصريح له بانها زكوة هو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة ويجاب انه لا يعتد لغيرها لتعارض العمومات ولا ينافي ما صرح به غير واحد وادعي عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها بعنوان الصلة الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بصورة الزكوة لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يترفع بنفسه عنها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد من دفع صلات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة فقال ومن يستحيي من طلبها يتوصل الى مواصلته روى ذلك ابو بصير انتهى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يدفع الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام له بانها زكوة وياخذه القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية باخذه القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها ولا في استحبابها من جهة استحياء الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد لكونه ممن يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها ولكن ياخذه القابض بالعنوان الذي دفع اليه فانكان ممن لا يمتنع عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول الفعلي للعقود يعتبر فيه المطابقة للايجاب الحاصل بالدفع بل المقصود قبول تملكه على اي نحو كان يستحق للمعطي امتثال الاوامر الا بايصال الدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذي دلت الحسنة على النهي عن اعطائها فان حملها النهي على كراهة الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما رضي الله له كما ورد ان تارك الزكوة فقد وجبت له كما نفاها وقد وجبت عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهي يقيد الحكم بما ان ذلك الشخص لعله يتنزل عن الاستنكاف ويرضى بما قسم الله له والمعونة الى الصفة المذكورة فوجه الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه ولو حملناها على ما يظهر منها سيما قوله ع فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر في قبض الزكوة قبولها على انه زكوة اشكل الامر في هذا القسم الا ان يقال انه لا يابى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك لا صح الدافع بكونه هدية لكن الغالب في اخذه احتمال الصدقة بل اعتبار انها ايضا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض القول به في الزكوة بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدفع في مال الفقير من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما يستفاد منه ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا

الدافع

انه اشكل من جهة عدم تملك الفقير له من غير اختيار فلم يتلف فهو مال المالك وان اتلفه اجنبي فعليه له الضمان ويبقى في عهدته الزكوة وان اتلفه الفقير فيشترط مقارنة النية له ليتملك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كتسلط الغير على اتلاف ماله بالغرور ولا يستحق عليه عوضا **مسئلة** لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غني فالكلام تارة يقع في حكم الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض انه هو منشأ هذا التمليك المقيد بتنزيل العقد الفاسد الذي لا يبيح الاذن المتحقق في ضمنه كذا الكلام في كل اباحة وتمليك تعلق بما لا يتحقق مقيدا صريحا او بالحيثية التقييدية انتفى عن موضوعه ولو بحكم الشرع وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بحكم وكان الدافع عالما وان الغرور لا يتحقق بالجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل ومورده في الجهل الموضوعي لتلبيس الغار عليه انه كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها ورد ما يتبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع في هبته وعدمه لان الهبة عنوان اخر والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع ولو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في الهبة فلا يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم فيه مطلقا من غير تفصيل بين بين فوائد الواهب نعم صرح في المعتبر كما عن المنتهى بعدم الارتجاع مستندا في الاول بان الظاهر انه صدقة وفي محكي الثاني بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه على وجه الصدقة الواجبة التي لا يستحقها القابض ولا دليل على دفع المالك الى الشخص على وجه واحد نعم في صورتي علم القابض وجهله فاما حكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه لتقييده مع الجهل نعم لو ادعى القابض جهله انها كانت تصدقا او هبة لا زكوة وادعى الدافع كونها زكوة وان دفعها فاسد فهي مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع نعم ربما يتوهم في تلك المسئلة تقديم قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد مع امكان ان يقال بتقديم قول الدافع لانه ابصر بنيته بل هو المتعين اذا لم يكن القابض منكرا لما يدعيه الدافع بل كان شاكا فيمنع تكليفه في وجوب تصديق الدافع وعدمه فان الظ انه مكلف بتصديق الدافع المقام الثاني حكم الدافع من حيث الضمان والعدم اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام ع او نائبه الخاص او العام او وكيلهم فالظ عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم مأذونين من المالك الحقيقي ومن طرف الفقراء في هذا الدفع الخاص ولا يترتب على التلف الحاصل من دون تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان تعين في بيت مال المسلمين فيكون كغرامة ابقيت في مال الفقراء فتم وحكم العزم كالمغروم مادون في دفعه الى من يحتمل ان يظهر عدم استحقاقه والاجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصالها الى يد وكيلهم فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واصالته وعدم المال في الاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين على ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم وما دل على وجوب اعادة المخالف كونه معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى خصوص مرسلة الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه لكن في حسنة حريز بابن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال نعم قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت له فانه لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يق ان الرواية كما فهم في المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على المطلق في شئ وعلى تقدير دلالته على الدفع الى غير الاهل جاهلا فنقول النسبة بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال المفروض اسبابا مضادا بين اهل الزكوة ففي مادة اجتماعها وهو الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى ان ظاهر الرواية الاشتباه فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونهم فقيرا بل عادلا الا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو محل كلام الاصحاب ح فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة فادى الزكوة لغير العدل ثم علم بعد ذلك خطأ اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم الفرق بين انكشاف الخطأ في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذي كان خافيا في ذلك الزمان على كثير حتى سئلوا عنه واكثر من السؤال الا الفقر فان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم الامام ع بعدم وجوب الاعادة في غير الفقر لا يدل على عدمه فيه فالمرسلة المتقدمة الواردة في خصوص الفقير سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا من الحمل المستند الظاهر في غير الفقر وظهورها في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحاد مناط الاعادة في الشبهتين

وهي مخالفة

وهي مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام ع او الى من سمع واخذ منه لا يخ عن تقصير وان اجتهد في الطلب بعد الحسنة تخصص عموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف كونه بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد رواياتهم فان المخالفين انما يعطون الزكوة فقرائهم ويعللون ذلك عن تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظ من الرواية اشتباه الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد في تحصيل المظنة في كون الشخص اماميا في زمن صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذ لو يكن العمل بها مسبوقا بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية فيحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به بالاجماع المركب كما اشتهر وكونه ولم يتعرف للتفقه او عبد الله المتقدمة المتقدمة في غير مورده بالاجماع او الاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المختلف الاجماع عليه ان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه الحسنة المتقدمة المتقدمة في غير مورده بالاجماع المركب او الاولوية ودلالتها على التفصيل بين صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية الذي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص عن الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحوها من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف كونه عبدا للمعطي فان في البيان ولو ظهران المدفوع اليه عبد فكظهور الغنى الا ان يكون عبده فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى وفي نظر في هذا الاستثناء المحقق والشهيد الثانيا وصاحب المدارك نظرا الى اشتراك وجه الاجزاء في الجميع وتوضيح الامر ان ما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ان امتثال التكليف به على الظ كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف تعبدا وبين الاخراج والصرف الظاهر بل الصريح بملاحظة الاشتراك في العين في الاخراج الى الغير بالتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد له طريق ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى اصنع عادلا فاضلا فمظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو ضربه او خلعه او فعل به غير ذلك باعتقاد انه المأمور به فان الحكم بالاجزاء هنا لا يخ عن بشاعة جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظ في اوصاف المستحق لا في اصل تملكه هذا ولكن الانصاف ان ما ذكر لو تم لم يجز الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى الشك في ان دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الغير ام لا فح لا يجوز الدفع لان الواجب هو التمليك المشكوك في تحققه فيما نحن فيه فكما ان وصف حريته له طريق شرعي ظاهري وهو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة باصالة الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهري المقرر للموضوع والحكم فالتحقيق ان يق اما ان نبني الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطاء في الصفة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظ ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظ من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو تمليك من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج اليه فالمراد بالتمليك والاخراج الواقع وفي الصفات الظاهر المستند الى طريق شرعي فمن اعطى على من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي واما دفع شئ الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يقبل الشارع فعل ما هو اخراج في ظاهر الشريعة فلو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاجمالي مط او بشرط الامتثال الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطاء ثبت الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرنا من بناء هم استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مأمورا بالدفع الى من يظن فيه الوصف واستدلال المحقق في المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظ تعليقا للوجوب على اشتراط الممكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء المكلف به الظاهري عن الواقعي لان بناء على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفى بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله ان الحكم الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجدي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطأ مع ان المقام مقام براءة الذمة عن مال الغير لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اللهم الا ان يق كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي فاذا سقط الوجوب برئ الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف للاستصحاب وعمومات اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة السبيل فيه من الروايات ما مط كما عن المقنعة والحلي والعلامة وولده وغيرهم واحد من متاخري المتاخرين لاخبار مطلقة مثل موثقة ابي ايوب بن الحر المحكية عن العلل قال قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان

هو

موونات وترك ما لا نق ميراثه لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم وفي رواية اخرى اشترى من مالهم ونحوها ما دل على جواز اشتراء الاب من الزكوة واعتاقه ويمكن حملهما على ما سيجيء من اعتبار كونه في شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين واما ذهاب جماعة والمتفق عليه منها على الظ ثلثة احدها المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة لمرسلة ابي اسحق المعتضدة او المنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والمبسوط والغنية وغيرها من مكاتب يعجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الزكوة الصدقة قال الله تعالى في كتابه وفي الرقاب ومقتضى الرواية ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير تفرقة بين اعطائها مالك العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظ من الرواية بل الادلة ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مطلقا فلو لم يؤدها في مال الكتابة لم يتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظ انها ترتجع منه كما اختاره في المعتبر وفي معنا ادائها في مال الكتابة صرفها فيما يستعان به على الاداء لانه صرف في فك رقبة كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد ارتجاعه من وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكى عن الشيخ التملك بمجرد القبض فلا ترتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظ اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجود ما عنده فعلا خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر محل الشرايع ولعله للعموم وفيه نظر الثاني العبيد تحت الشدة تشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكى احد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشترى منها النسمة ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظ مراد من الضرورة الشدة ومصداقها موكول الى العرف وحكى عن بعض انه فسرها بان يمنع من الصلوة او له قيمتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعله اريد به الدوام على ذلك ثم ان الزكوة مقارنة لدفع الثمن او للعتق كما في الروضة وفي المسالك وحواشي النافع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف الزكوة ولظاهر قوله في التعليل الا انه اشترى بما لهم لو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة لو مات بعد العتق فميراثه عند عدم ما مر للامام ع للعموم وما يحتمل للفقراء لعموم التعليل الاتي انه اشترى بما لهم في رواية عبيد بن زرارة ولموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظ استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد وفي المسالك اما التفصيل بانه ان اشترى من سهم الرقاب فميراثه للامام ع وان اشترى من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب الثالث شراء العبيد وان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى فقهائنا اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشترى بما لهم وما تضمنه ذيل الرواية من ان ارث الفقراء له لا ينفيك اذا نوى اشترائه عن الفقراء او نوى اعتاقه عنهم انه لو اشترى من سهم سبيل الله مثلا ينتفي ذلك لان الظ ان التعليل المذكور حكمة الحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من ان اصل الزكوة موضوعة لقوت الفقراء وانما يصيبهم الذي جعله الله في اموال الاغنياء وان الزكوة مال الفقراء كما عرفت من رواية ابي بصير ثم ان المحكى عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء نعم صرح المفيد فيما حكى عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بما لهم على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت الفقراء كاصل عتق العبد المشترى الصريح على الحمل موثقة ايوب المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظ انه كذلك كما يستفاد من جماعة وحكى عن بعض الاختصاص بالاولين والظ انه لكونهم في مقام بيان المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف لتحصيل القسط الواجب او الولاء والمفروض تقييد العتق في الصورة بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها في عتق الواجب من باب الكفارة على من يعجز عنه وقد ارسله علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع وتردد فيه بعض من حيث ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان في الكفارة المخيرة او المرتبة مسئلة لا خلاف ولا اشكال في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حالا او مبنيا لم يقض عنه والدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكى عن جماعة الاخبار الاتية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكى عن اخرين اعتبار الفقر ويحتمل ان يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم ينافيه ظاهر المحكى عن الشيخ انه لو وجب عليه العتق في كفارة يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ارجاع اشتغال الذمة بما لا يفي عليه فقره موجب للدخول تحت اولى الاصناف الثمانية الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله في شرح الروضة المراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا وكذا يعطى من الخمس لو كان هاشميا ويكون مقابلة الغارمين للفقراء باعتبار خصوصية المصرف وانه قد يكون الغارم ميتا وقد يقضى عنه بغير اذنه فلا يملكه

هنا الا

هنا الا ان ظاهرهم من الفقر هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير ولذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والسبزواري في تعليقه على الارشاد والمحقق في المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم في المعصية يعطى من سهم الفقراء اذا كان بصفة الفقراء على تقدير كون الغارم اخص مط لا معنى لاشتراط كونه فقيرا ونحوهم المحقق الثاني في مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا الا بمعنى اجتماعهما مصداقا بل بمعنى ان الغرم سبب للفقر الحقيقي الذي هو احد مصارف الزكوة نظير عدم مؤنة السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعصية في الروايات مع كونه مستحقا لاجل فقره ودعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا في تعريف الفقير بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به في رواية ابي بصير المتقدمة فيمن يربح من دراهم قوت عياله ويفضل القوت واصرح منها مرسلة المقنعة المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب في تعريف الفقير والغني في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما ويجب عليه الفطرة ايضا اعطاء الفقير فقد من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى ازيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء معللين له بعدم الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارم اذ ولا ريب ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لا لانه الذي يزول بانفاق الغير عليه وكيف كان فاجراء احكام الفقير الذي هو اول الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيدها ما ذكرنا ان العلامة مع انه صرح في المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا واوضح منه في التاييد ما عن الحلي من منع جواز ذلك معللا بانه غني لاجل الصدقة ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعم عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة ثم الظ ان المراد بالفقر المأخوذ شرطا في الغارم هي الحاجة الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث يعد عاجزا لا التمكن الشرعي فمن له مستغل لا يزيد عن مؤنة سنته يجب عليه شرعا اداء دينه من ذلك المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظ ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال في المعتبر ان من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها وروى ذلك عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع ثم قال وعندي ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء ما في ذمة المكفر انتهى وغرضه من كونه اشبه بالغارم انه ليس منه حقيقة بل مقصوده انما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين لا المقصد ليس مطلق تخليصه بل خصوص اخلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات ويؤيده ما ذكرنا رواية العرزمي لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فالظ انه لا يعتبر في نوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل الصيد ولو عمدا او اتلاف مال عمدا فالظ جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم واختصاص المقيد بما اذا استدان في المعصية وانفق فيها ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان يفهم العموم بتنقيح المناط او اعتمدنا في الحكم بالتقييد على وجوه اعتبارية ذكرها من كونه اغراء بالقبيح ان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ويظهر مما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم من الغارم حيث ذكر ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمون رواية القمي في تفسير الرقاب بانهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان مسئلة المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكى ذلك التصريح به من الاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين والعليين وجمهور المتاخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي وخصوص المستفيضة الواردة في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم ع قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ع ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ومثل المروي عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابي الحسن الاول ع يكون عنده المال من الزكوة فاحج به مواليه واقاربه قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع مثله وما ورد فيمن اوصى في سبيل الله من انه يصرف في الحج معللا بانه لا احد افضل من الحج خلافا للمحكى عن المفيد وسلار وظاهر الاشارة والشيخ في النهاية فخصوه بالجهاد لتبادره من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله ثم انه قد استثنى جماعة منهم الشهيد والمحقق الثانيان من الموضوع المذكور ما يكون معونة لغني قال في المسالك ويجب تقييده بما يكون معونة لغني مطلقا بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر

الفقر

الفقراء كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق بينها وبين المتقدم ان الفقير لا يعطى الزكوة لسهمها من حيث كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله
انتهى ولعله لما ورد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث انها تعارض مع اطلاقات في سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دل على اختصاص الزكوة
بمصارف الفقير مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دل على شركة الفقراء المقتضية لعدم جواز صرفها في غيرهم ومن وضع الزكوة للفقراء
وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقي الباقي وفيه ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه
للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء
على وجه الاستحقاق المطلق والكل لك بازاء جعلهم ابن المال فليس استحقاقهم المطلق لحصة من الزكوة لا متفرعا على استحقاق الفقراء لجميعها واما المؤلفة
في سهمهم المطلق بعض لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم ينبغي من عد الفقراء الغارم وسبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم ما يستحقون
الزكوة استحقاقا مطلقا على حد استحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص تعين منهم لو فات ذلك المصرف او صرفوها
في غيره على ما تقدم في الغارم والعامل ويجيء في ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم
فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهرها بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير لها فهي مخصصة بعموم ادلة سبيل الله
واعطاء الغني ليصرفه في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال ان مقتضى التأمل فيما يدل عليه اخبار حرمة الصدقة على الغني ان المراد منها على ما
هو غني عنها في المصرف الذي يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للتعاشي الى من هو غني في جهة المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف
في سبيل الله الى من يقدر عليه بدون الزكوة ويجيء ان هذا عين المختار من اعتبار الحاجة نعم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع
اليه في تحصيل ما يفعله ان كان مما كان المؤنة يستتر لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في المجاهد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا
وحمل هذا من قبيل العمل ببعض الرواية وطرح جزئها الآخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل وذكر المصرف لا من باب المثال للغالب واولى الاسناد
بوجوه اخر مثل قوله لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرناه اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للمصرف الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء
الغارم والمكاتب والحاج القادر بن على المعيشة العاجزين عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل الكتابة
وبحل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه بعض ما ورد في احكام الارضين من ان الامام عم يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون
فان ظاهر هذا الكلام عدم حصول الغنى قبل دفع الزكوة والا لم يكن الاستغناء بها فتم وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في اعطاء المديون
الحي المتقدم المنع عن اعطاء القادر ففي حسنة زرارة بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عم رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ابؤدي
زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من
الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه وقوله عم من جميع الميراث
اي لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر في عدم جواز الدفع البر لي من سهم سبيل الله والاملاء وجه للمنع مع وجود نحيبة اخرى مستقلة
في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام مع
الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم
انما ذكرنا من اعتبار الاحتياج في ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث ان نفس الاعانة من السبيل
واما اذا قصد حصول ذلك الفعل في الخارج من حيث انه سبيل من السبيل بحيث يشترك بما له من الفاعل فيه فالظاهر عدم اعتبار الاحتياج هنا
لان الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق الى بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة الزائر ليحصل الزيارة التي هي من سبيل الخير كصرف المال
في الاثار البناء للبنا الذي يبني المسجد تبرعا بقصد القربة فهو ماجور بعمله وهذا بماله ولا يخفى على احد متأمل ان هذا لا ينافي ما دل على حرمة
الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يصرف الصدقة الا في تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل وليس يصدق اعطاء الغني ولذا لو فضل عن
مؤنة العمل شيء يجب رده الى المزكي او صرفه الى مصارف اخر للزكوة والحاصل ان السبيل المصرف فيه الزكوة قد يحمل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة
وقد يجعل نفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني ومن هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما يتجه
ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة الغازي واما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال المزكي وبدن الغازي
فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي جوز في الغني لانه ليس يصدق عليه بل هو اشتراك
معه في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبيل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة على بني هاشم دلت على حرمة تقلبهم وتصرفهم فيها لانها اوساخ
الناس لقلنا بكونهم كالاغنياء او واجبي النفقة فان الحرام هو سكنانهم من الزكوة هو مصرف الزكوة بتوسطهم الى سبيل الله مثروه ما بذلهم فالمناط
هو ما ذكرنا ولذا لا يعطون من نصيب العاملين ولا الغارمين مع ان ما لكي فوق المستحقين وواجبي النفقة يعطون من نصيب النصيبين مسئلة

لا اشكال

لا اشكال في عدم اجزاء دفع الزكوة الى مخالفي الامامية في الاعتقاد ودعوى الاجماع به كالنصوص مستفيضة بل في بعض الاخبار المنع عن اعطاء النواصب
بانهم كفار ومشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب لا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان كان المحكي عن جماعة
اطلاق المنع وفي المسالك والمدارك الحاق بعض افراد سبيل الله ولعلهما ارادا مثل الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما ما لو كان غير
متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرهما مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس في الحقيقة استثناء بل لا
من عبارة الشرايع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله وعن الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة وينبغي ظاهر الشرايع
والنافع والتبصرة والوسيلة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء والمساكين والمحققون على ان ظاهر اخبار المنع هو الحرمة عن سد خلة المخالف
بالزكوة فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وفي الرقاب وابن السبيل وفي سبيل الله اذ اصل السبيل نفس اعانة المخالف التي هي في نفسه
من الواجبات من باب اعانة على كل كبد حراء اجزا واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس من باب
الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بنا على اشتراط العدالة كما ادعي الاجماع عليه ولو فرض العامل لعدمه فالظ انه لا باس
لانه في معنى الاجراء وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغناء واما في سبيل الله فقد عرفت المنع من اعانتهم وسد خلتهم من الزكوة واما
اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان ذلك مع مباشرة المخالف له سبيلا ومن به بان لم يكن من العبادات بل كان من الامور
المحصلة للغرض من اي فاعل صدرت كالغزو ودفع الخوف من طرف المسلمين ونحو ذلك فالظ انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذي صرف
فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد الفاعل له بمنزلة الآلة والاخبار المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف ووضعها فيه وفيما نحن فيه
الا في تحصيل الفعل المذكور من الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها تاملا قليلا وقد عرفت هذا ايض في اعتبار الفقر في سهم سبيل
الله ومما ذكرنا تعلم ان ما ذكره الاصحاب في الحصر في قوله انما موضعها اهل الولاية كالوصايا في قوله لا تحل الصدقة لغني ما تقدم منا من جواز دفع
حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفها في الفعل الذي يوجد منه ولوحظ الفاعل منه بمنزلة الآلة قال الشهيد في نكت الارشاد عنده
قول المص ويشترط في جميع المستحقين يصيغون بعقل الفائدة وهي ان سبيل الله عند جماعة للعموم لا يتصور في بعض موارده اشتراط الايمان ثم
ان الظ اطلاق معظم الاخبار وكثير من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففي صحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا
عليه السلام قال سئلته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة خلافا للمحكي عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف
اذا لم يجد المؤمن المستحق لها لاطلاقات المنع في صحيحة ابن سعد المتقدمة للتقوي وجملة المؤمن وعدمه بما دل على جواز دفع الفطرة لرواية
يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا ينصبه وموثقة الفضل عن ابي عبد الله عم قال
كان جدي صلوات الله يعطي فطرته الضعفة ومن لا يتولى قال هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض وموثقة
اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم عم قال سئلته عن صدقة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين المروية عن الفقيه
قال سئلت ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب قال لا باس بذلك ولا اعتماد على الروايات
المذكورة في تقييد الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة اشكال ويمكن حمل روايتي ابن عمار وابن يقطين على الجواز من باب التقية ومورد رواية
ابن شعيب مختص بزكوة المال والقائل بجواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع اليه معروف وان نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل
تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في ذلك الارض ثم الظ ان المراد بالمستضعف غير المعاند الملحق من المخالفين ولو دفع الزكوة الى المخالف فقبلها
لم يكن متدينا فهل يحتسب كونه ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء اداء المامور به على وجه التقية عن الواقع كما في سائر العبادات ومن ورود النصوص
بالاحتساب ما اخذه بنو امية على وجه الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاذن في اداء المامور به على هذا الوجه كما
ورد في الصلوة والطهارة وما ورد في عدم احتساب الصدقة ما اخذه بنو امية من الزكوة معللا بقوله انما هؤلاء غصبوا اموالكم و
انما الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال انه ان لم يجد مندوحة عن اصل الدفع فهو داخل في مسئلة ما ياخذه المخالف بعنوان زكوة قهرا وقد تقدم
الروايات باحتسابه وان وجد المندوحة عن اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا مندوحة عن دفعها الى المخالف فالاقوى عدم الاحتساب
للاصل وقوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم انما الصدقة لاهلها والتصريح في اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع ففي صحيحة
العيص بن القسم ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين ويجب الصبر الى
ان يتمكن من الاداء ولو بعزله والوصية به ثم الطفل المتولد بين المسلم والكافر الظ انه بحكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف اذا كان
ابوه مؤمنا للنصوص الواردة للنصوص في اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اخذ الزوجة المخالفة في ذلك الزمان ولما اذا كان ابوه مخالفا
فيمكن الاعطاء بناء على ان المخالفة ما تعتبر لان العداوة والمعاندة الحاصلة فيهم للحق وعدم المعرفة لم يجمع فيه صار سببا للمنع ولا

فار فانهم موضوع في اموال الاغنياء لان الايمان شرط يحتاج فيما نحن فيه الى اثبات الحاق الولد بابيه في احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطا مطلق الفقير خرج منها المخالف وهو لا يصدق على الطفل وما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصر اضافي بالنسبة الى المخالف فهذا الوجه ان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قام على كونهم في حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار ما يفيد المخالفة بل ولا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله ع انما موضعها اهل الولاية وقوله ع انما الصدقة لاهلها مضافا الى الخصوص حسنة حريز بن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسئلوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة هو رجاء تبعيتهم لابائهم في المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك الصرف الزكوة للطفل ولو مع وجود الولي كان يطعمه في حال الجوع وان لم يعلم بذلك ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الايصال مسئلة المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة في مستحق الزكوة وعن السيد دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاسكافي اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتاخرين وعامتهم عدم اعتبار شيء وهو المحكي عن ابن بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا في مقام البيان لاشتراط ازيد من الايمان وعن الخلاف ان به قال قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان والحاجة مثل قوله ع فمن وجدته من هؤلاء [illegible] عارفا فاعطه دون الناس وقوله ع بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال اليكم فقال اليس الصدقة قد حرمت عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا وقوله ع بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله ع بعد ما ساله زرارة بقوله ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها قال في اهل ولايتك وفي مصححة احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم وروايته علي بن مهزيار عن رجل يضع زكوته كلها في اهل بيته وهم يتولون بك ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة واهل البيت للسائل التسامح عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتامل في سياق الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل على ان الله عوض السادة الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم اعتبار العدالة في مستحق الخمس فيلزم ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرم عليه وخصوص المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعني ابا الحسن الاول ع ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله والمروي في تفسير العسكري ع [illegible] عن النبي ص في حديث طويل له من يستحق الزكوة فقال المستضعفون من شيعة محمد وآله الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم في الدين امس بكم رحما من الاباء والامهات المخالفين فلا تعطوهم من الزكوة والصدقات ونزهوهم عن ان تصلوا اليهم اوساخكم الحديث كان في النسخة غلط كثير ولذا اقتصرنا على موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة ينبغي ان يهتم في مستضعفي الشيعة الذين لم تقو بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسى معهم في المال بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدالة غاية البعد من السياق وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير القمي من تفسير المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي بايدينا لا تكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات المتقدمة وغيرها الواردة في مقام البيان بصفة عدالة المستحق نعم ربما يدعى دلالة مصححة داود الصرمي عليه قال سألته عن شارب الخمر هل يعطى من الزكوة قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند وعدم مقاومتها لوحدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من الكتاب والسنة ومن هنا يقال بعيد ان يقدم على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه فلعل النهي من اعطائه لان حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالبا الاحتياج الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه والمداومة عليه فان له مؤنا كثيرة لا يختفي وليس فقره باعتبار عجزه من مؤنة السنة له ولعياله ويحتمل ان يكون النهي لاجل رجاء كون منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاد او اذلاله بحرمانه عما يوصل الى امثاله سببا لارتداعه عن فعله القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فلم القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكبائر التي لا دخل لها في تضييع المال كالغيبة مثلا خرق للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل

فكان اشتراط المعرفة مركوزا في ذهنه ولم يجبه الامام ع بما يدل على اختصاص الشرط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بما يدل على الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة موضحا م

بين المقيم

بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو المحكي عن الاسكافي حيث قال لا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم [illegible] الاسكافي وكون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة بمجرد الاتفاق لعدم التمكن مع وجود ملكة المعصية عن الكفر غاية الامر ارتكاب الكبيرة مانع للاستحقاق الثابت قبله وانت لكن العدالة التي هي الملكة واما حسن الظاهر وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب وعدم جواز الفصل بين المنع من اعطا شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من العمومات بالخصوص فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لرجاء ارتداعه ولا نسلم اولوية مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في مثل هذا وبالجملة فالخروج عن تلك العمومات بتلك الرواية الواحدة المخدوشة سندا ودلالة لا يجوز ان يجبر بالشهرة القديمة والاجماع المحكي عن السيد الموهونين بمخالفة الشهرة المتاخرة وقوم من القدماء وبالاطلاع على فساد مستندهم في اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف نعم ربما استدلوا لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد في الكتاب العزيز انه لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه منع المتقدمتين لاحتمال التكفير او العفو في الاخرة او في الدنيا ولو لاجل الشفاعة واحتمال اختصاص الاية بالمؤمنين مع النبي لا مطلق المؤمنين به واما الفاسق المقابل للمؤمن في الاية فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الاية التي بعدها ومثل ان اعطا الزكوة للفاسق اعانة له فيمنع عنه جميع ما منع عن اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم نعم قد يتوهم ذلك في اعانة الظلمة بالخصوص كيف والمشهور نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم افسق الفساق وبنظير ذلك يجاب عما لو قيل ان اعطا الزكوة للفاسق ركون الى الظالم منهي عنه كتابا وسنة وبان الفاسق محاد لله ولرسوله ص واعطائه مودة منهي عنها في الكتاب العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه مودة وهنا وجوه اخر اضعف من المذكورات وربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو كونه من الجهات لا من المستحقين ولا ريب في عدم جواز صرف الزكوة في جهات المعاصي مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا من باب اشتراط كون المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب وندم وصار من اجل الزهاد بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية فاعطاء الفقراء غير مصرف قطعا ولذا يعطى هذا العاصي بعد التوبة بل كل من اتلف ماله في جهات المعاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل من محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند السبيل لا عند دفع الزكوة بل هو كبيرة وكيف كان فالاقوى ما عليه المتاخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة الكبائر غير خفي كما نبهنا عليه سابقا وان قلنا بعدم اخذ ترك منافيات المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد ملكة مجانبة الكبائر كما هو ظاهر لفظ المجانبة والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة مختص بالشهيد في النكت وهو مخالف لاطلاق المعظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة القدماء انما دل على ما يعتبر الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا معقد الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق الا ان المتاخرين حكوا الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن التصرف في كلام السيد وفي كلام الحاكين عنه وحينئذ كان الادلة خالية بالمرة عن اشتراط ملكة العدالة فغاية الامر في مراعاة مذهب القدماء هو القول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة ثم هل يجوز اعطا مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق قد يحصل بما يوافق الاصل كترك الفرائض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق بل الموجب له هي المعصية التي قد يتحقق في ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية لو علمنا بالترك كيف اذا شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب عليه من التوبة الظاهر الثاني ثم الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ اعطاء الجاهل بحاله لان عدم الفسق شرط الاستحقاق في الواقع كما ان الاوصاف مثل الفقر والايمان نعم يحتمل عدم حرمة الاخذ اذا اعطي لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على عدم حل الزكوة كما لا تحل للغني والهاشمي فيرجع فيه الى عموم ما دل على جعل الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شركاء الاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به في الفقراء والمساكين والغارمين والعاملين وابن السبيل وفي بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز عن الرقبة في الكفارة واما العبيد تحت الشدة فمطلقا مع عدم المستحق او مطلقا فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيهم لانهم ليسوا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقون من الزكوة بعد اشترائهم واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم في اعتبار الايمان مسئلة لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره ويدل له بالاجماع المستفيض نقله كالاخبار المعللة بانهم عيال لازمون له ولانه يجبر على نفقتهم وبازائها ما هو

هو الثاني م

للتاويل

المنا وبل والمحكي عن التذكرة كما في المعتبر والمسالك الاستدلال له بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو ظاهر البيان قال ومن يجب نفقته غني مع بذل المنفق و هو الظاهر ايضا من جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وشارحي الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقطة لوجوب الانفاق عنه صرف الزكوة في مؤنته فهو مخالف لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى فان الغني من عنده مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة فلو فرضنا لهذا القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم عليه المفروض من عدم وجوب نفقتهم على منفقه فلا ريب في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى والا لم يفرق بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون للفقير صنعة يكتفي بها ويرد على الثاني منع ان دفع الزكوة اليهم لا يصدق معه الايتاء ثم ان ما يلزم من الايتاء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء لان اسقاط وجوب النفقة باعطاء الزكوة الموجب لزوال الفقر مما لا مانع منه كيف وصدق الايتاء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نهج واحد ولا شك في صدق الايتاء بالنسبة الى المندوبة نعم قد يسلم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك ولذا استثنى جماعة خصوص العبد فمن دفع اليه الزكوة وتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض ما يلزمه من المؤنة بالزكوة لا اشكال فيه في كثير من المقامات كما لو كان له اب او اخ فدفع له اجنبي من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه للدافع في نفقة ابيهما فان المال الذي اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غيره للنصف الاخر فالتحقيق انه ان كان بعد عينه في صورة بذل المنفق له والوثوق في البذل ولا يكون ذا عيال من يجب عليه نفقته لو تمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق انفاقا فاقل ولا من غيره وفاقا للماعن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي واختاره في شرح المفاتيح والغنائم لصدق الغنى عليه بعد اجماع وصفي وجوب الانفاق وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا اذا امتنع المنفق وتعذر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تأمل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه كذلك فكما انه تكفل القريب يجيء من باب الزكوة يجيء تولي بيده ثم صار قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب انفاقه عنه كذلك الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لانه يكفي في الخروج ان يستغني الشخص على وجه الانفاق عليه وقيام القريب بذلك لما يستحق والفرق بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه وهذا حاصل وان تكفله رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتملكه على غيره ولو من باب التكلف مؤنته فموضوع الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق لا يرتفع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع لعدد كونه مالك الى اولاد الاغنياء من دون التروة عدم دفعا الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك فان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا لاعتبار او لامتناعه او عدم التمكن من اجباره او كانت له عيال يتكفلهم لمؤنة عياله التي هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير وما في المحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشيتي الشرايع والمسالك لانه غير واجد لمحو ما سبق من جواز الاخذ من غير المنفق للتوسعة على نفسه فان الجواز لسد مؤنة عياله اولى بل الظاهر جواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة عن دفع الزكوة الى واجب النفقة اللهم الا ان يحمل جميع ذلك لحكم التعليل الى غير تلك الصورة بل اخذ الزكوة لسد خلة نفسه في حاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن وجوب الزكوة لانهم عياله لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في اخر فلا يجعل زكوته وقاية لماله على ما في بعض الروايات ويؤيده نحو ما سيجيء من جواز صرف المالك الزكوة في التوسعة عليهم من الزكوة يستلزم جواز سد خلتهم الشاملة لحملة عيالهم منها ويلوح الى ما ذكرنا في معنى الرواية قول شيخنا في المسالك في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعه اليه من سهم الفقراء لقوت نفسه مستقرا في وطنه فلو كان من باقي الاصناف جاز الدفع اليه وكذا لو اراد السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطى لنفقة زوجته وخادمه انتهى بقي الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على المحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاغناء حتى يستغني عن الانفاق عليه ظاهر صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام بعض هو الاول ثم ان الظاهر جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره اذا كان في معيشة مقتر ودون الاحتياط الحول في سد الخلة وصدق الفقير على واجب النفقة واضح وما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق ويؤيده بل يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يكون له الف درهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكسب بها لا يكفيه عياله لطعامهم وكسوتهم ولا يسعه لادامهم وانما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا قل او كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلح لهم من طعامهم من غير اسراف ولا يأكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار و دعوى ظهورهما في مقام زكوة التجارة المندوبة فيجوز التسامح فيها اعطاء من لا يجوز اعطاؤه في الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهور زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الى تمام الحول لغرض خفة الزكوة لا ريب في ان المقام مقام بيان مصرف الزكوة المندوبة

المتجدد مع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة الزائدة على النفقة اللائقة التي لو فرض تملكه لها ولمثلها كان الزكوة عليه محرمة فالظاهر عدم جواز الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لحصول الغنى على ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع قال سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيتوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه فقال لا بأس لكن الظاهر منه ارادة التوسعة في مقام التضييق ولو سلم ظهوره في ارادة الفضل على النفقة اللائقة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا لانها لا تقاوم العمومات الكثيرة المانعة عن اعطاء الغني نعم لو بني على ان وجوب الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة جاز له الاخذ مطلقا من غير فرق بين ان يكون لاجل الانفاق او للتوسعة فافهم ثم لو قلنا بجواز الاخذ للتوسعة فهل يستثنى الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغيره لانها تطلب النفقة بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة ناشزة فالظاهر انها كالمطيعة وظاهر المحقق في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما ووجهه واضح لتمكنها من النفقة بالرجوع الى الطاعة والمنقطعة المشروط لها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة المنقطعة المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان على عدم الملك مال ولو قلنا انه يملك فهو في حكم ملك لسيده كظاهر من ذكره هنا في واجبي النفقة ان لما وجوب الانفاق وهو الظاهر من ذكره في اخبار المنع عن اعطاء واجبي النفقة معللة بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا من غيره وان عجز المولى عنها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغنى عليه على ما مر في غيره كما اعترف به الشهيدان والفاضلان كما تقدم في اول المسألة واما الثاني فلصدق الفقير عليه لا مانع منه الا كونه غير مالك او في حكم غير المالك او ان اداء المولى زكوته اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبدا للدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اختلال الشروط الاخر او ورود الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف الف ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت من حكم حصة الفقراء تمليكهم اياها كما تدل عليه ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله ع فاذا وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق ومثل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك كما لا يخفى ثم يجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعام يأكله كما ذكرنا في اعطاء الطفل ثم كون يده يد تسليم بحيث يخرج عن ملك المزكي قبل اتلاف العبد له اعتبار اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد فقيرا جاز له الاخذ من العبد وان كان غنيا ممتنعا عن الانفاق حرم عليه الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو ملكه وهل يعتبر اذنه للاخذ حتى يقع التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن ملك الدافع وجهان اقواهما ذلك لمضي في العبد ان لم يكن غيره بتسليمه كالطفل المتصرف في قبض الزكوة واما الثاني فلمنع صدق الايتاء والاعطاء بعد عدم اعتبار التملك في حصة الفقراء واما ذكروه من انه لو تبين المدفوع اليه عبدا للدافع والمتصرف لم يجز فالظاهر اختصاصه بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعامه الطعام من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك صرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان هذا الوجه لو تم كان مانعا عن اخذ زكوة المولى لا غيره فيرفع التمسك في المنع عن اخذ زكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون المنع فيها لمجرد الا من جهة حصول الغنى كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع الغناء ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظاهر ان المراد احتياج العبد في مقابل الغناء المسبب من كون طائفة من المال في يده مع اذن المولى له في التصرف فيها كيف شاء ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان ذلك الغناء لا يوجب ضعفها بل العبرة في استحقاق الزكوة احتياج مولاه وامتناع مولاه الموجبين لاتصافه بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز اعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو من قوة كما صرح به في حاشية الارشاد والشرايع واختاره في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله واحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة او بالعرض كالنذر ويمكن الفرق بينهما لعموم التعليل المتقدم وصدق الغناء مضافا الى انا قلنا بان المنذور له يملك على الناذر ذلك في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح جهة المنع فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم **مسئلة** لا اشكال في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل يحرم على بني عبد المطلب اخي هاشم المشهور لا للاصل والعمومات بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وظاهر تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة عن ابي عبد الله ع قال لو كان العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة ولقول النبي ص انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد ولانهم قرابة النبي ص فيدخلون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليهم الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبه الى عبد المطلب كما في مناقب غيبة منافي يكون عطفه على الهاشمي تفسيرا مثل قوله نعم لا ترى فيه عوجا ولا امتا وقد تبين التصحيح ويمكن ان يكون الوجه في الملازمة بين دفع الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين ان توسعة الهاشميين مستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم

بانفسهم الخمس والا لبني الجواب منع منفاومنه للعموما الكثيرة وما استفاض من تخصيص بني هاشم بالذكر في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قول الكاظم ع في المرسلة الطويلة لحماد بن عيسى وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له واما البنوة فضعيف بالجابر واما ذو القربى فهو الامام ع كما سيجيء في الخمس والاطلاق القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور ثم الظاهر من الاخبار سيما المطلقة الحكم بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس وانه في سهم العاملين الذي هو اشبه شيء باجرة العمل حتى زعم بعض العامة انها هي هو عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في سبيل الله الذي حكم بجواز صرفه في الغني والكافر وان تامل في التحريم كاشف الغطاء قدس ثم ان الظاهر عدم الخلاف في استثناء صورة الاضطرار بما ذكر من التحريم وحكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه الموثقة المتقدمة ولكن ظاهر المحكي عن جماعة كالسيد في الانتصار والعلامة والفاضلين في المعتبر والشرايع والمختلف والمنتهى الاكتفاء في الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على الجواز مع التمكن مما يحل له اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة وهو في غاية الاشكال بل ظاهر الموثقة المعتضدة بعموما التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار في جواز الاخذ الا ان يقال ان المراد بالشيء في قوله لا يجد شيئا يعني نوعا اخر من الاجناس والصدقات الجائزة له لا مسمى الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا وقوله ويكون ممن يحل له الميتة التنظير ممن لا يجد النوع المحلل من القوت لا خصوص اعتبار كون اضطراره الى حد يباح معه اكل الميتة في الجواز عند عدم وجدانه لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على الظاهر فحاصل الرواية حينئذ جواز التناول لمن لا يحل له تناوله ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ساكتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين متمسكين بالموثقة المتقدمة الى عموما الحرمة خرج فيها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقيدوا المأخوذ بقيد لانه اذا ابيح له الزكوة فلا يتقدر بقدر لما دل على جواز اغناء الفقير المستحق للزكوة وهذا مستحق ولعل مرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية على جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس من غير تعرض لمقدار المأخوذ فيرجع فيه الى عموما دل على جواز اغناء من يستحق الزكوة وان كان استحقاقا عرضيا ثم المراد بنفد الحاجة هل هو سد الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكي عن الدروس وحيث قال انه يعطي المكملة لا غير ويحو من كما مع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار الشهيد والمحقق الثانيين والمحكي عن ابن فهد اقوال انسبها بالموثقة المتقدمة الاول ويكون ما يا حذف اضطرارا عن الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا يا خذ منه زيادة عن الكفاية فليساوي مبدله هو الثاني والاوسط هو الثالث لا انحمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد عن السياق لان قوله ع لو كان عدلهم ما احتاج هاشمي لبيان علة ثبوت الحاجة لهم فعلا بسبب عدم قوة العدل الذي هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب في ان حاجتهم لم تبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا تبلغ حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء الكفار فاذا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغه الى تلك الحد فلا معنى للتحديد للمأخوذ بما يسد الرمق لانه شيء يحد المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج شديد منفي مع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا تقتضي هذا المقدار من التضييق بل تقتضي دفاعها بمجرد الحاجة ثم لو اريد باخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد رمقه في السنة ليكون الفرق بينه وبين القول الثاني جواز اخذ المؤنة المعتادة للسنة على القول الثاني دون هذا القول لم يخرج عن الحرج وان لم يكن بتلك المخالفة لظاهر الرواية فالاولى في معنى الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال ولا ريب ان ضابط التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يتفقا من باب النفقات هو القوت يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها واما الحكم بجواز التكملة للسنة لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق الرواية سيما اذا رجا تمكنه من الخمس في بقية السنة واما كون المأخوذ بدلا عن الخمس بحيث يترتب عليه ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم ان اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لو بقي الهاشمي على غير وجه يحو التعيش به عند الحاجة المضبوطة عرفا باليوم والليلة اقتصارا في مخالفة اصالة الحرمة على القدر المتيقن بعد ثبات جواز التعدي عما يسد الرمق منها فكونها من سنة الى سنة نعم لو توقف ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان في حاشية الشرايع والمسالك ايضا ولو وجد الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار الفقير الاخذ للزكوة او الخمس غنيا بغيرها نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة او ما يسد الخلة منها بالميتة كما هو ظاهر بما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو حملنا على تشبيه اصل الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك لحين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال الملكية عن المأخوذ بعروض الغناء او بوجدان الخمس الا ان يقال ان الاستحقاق انما يحدث يوما فيوما لحدوث سببه هو الاضطرار وجواز الاخذ دفعة انما هو لدفع ضرر الحاجة في زمان

عدم الوجدان لا الاستحقاق في مجموع المأخوذ حين الاخذ حتى يحتاج الى المزيل فهو انما يملكه منزلة لا يكشف حاله بالغناء عن هذا كله من حيث القوت واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان ياخذ منها عند الحاجة ما يليق به وان كان يكفيه لمدة ثم ان المتيقن من الصدقات المحرمة هي الزكوة المفروضة وهل يلحق بها مطلق الواجب من الصدقات كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار بتحريم اصالة الصدقة او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة في تفسير الخمس المعاطفة فيه الصدقة على الزكوة في التحريم مضافا الى الاطلاقات معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها للمال او المعللة بانها اوساخ الناس بما فرض الله التطهير في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق ع قال سئلته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال ونحوه رواية اخرى لم يبلغ بعد السؤال المذكور وفيها هي الزكوة المفروضة ونحوهما رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال قلت له تحل الصدقة لبني هاشم فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به باس ثم لو قلنا بحرمة الواجبة ولو بالعرض فالظاهر ان الموصى بها غير داخل لانه انما وجب التصدق على الوصي من حيث وجوب الوفاء بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد التصدق الذي وصى به الميت لا وبلة في نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين الصدقة المنذورة ان في المنذورة تعرض الوجوب لاجل الصدقة واما في الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بقيام الوصي بالامر المندوب الذي اوصى به فهو كالتصدق الذي امر به المولى وغيره مما يطاع نعم لو اوصى الميت بالتصدق لا من ماله بل من مال الوصي قبل الوصية وقلنا بوجوبه بالقبول كانت بحكم المنذورة موافقا للمحكي من المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب في المال الصدقة عن صاحبه ان المتبادر من الصدقة سيما المعللة منها بكون تناولها سببا للمهانة والذلة وهو موما عن المنتهى في مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز الصدقة المندوبة للنبي بان كان يقرض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة لقوله ع كل معروف صدقة قال في المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا لا يحل للسلطان ان يقبل هدية بعض رعيته انه يتصدق عليه انتهى وحكى نحو معنى في النهاية وهو حسن على وجه المعونة وسد الخلة والترحم لا مطلق ما يملك مجانا قربة الى الله كما في الهدية والاضافة بنية القربة فان الظاهر انها لا تدخل في ادلة حرمة الصدقة والا فقد ورد ان كل معروف صدقة ثم انه لا خلاف في عدم تحريم الصدقة المندوبة وفيه وردت اخبار كثيرة الا ان في بعض الاخبار ما يدل على نهي الائمة عنها المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب وام كلثوم ع السبايا عن اخذ الصدقة من اهل الكوفة معللتين بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان الدفع على وجه المهانة كما يدل له في شرح المفاتيح وهل تحرم الصدقة المندوبة على النبي ص والائمة ع قولان وعن المعتبر نسبة العدم الى علمائنا **مسئلة** المتولي لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك وفي حكمه ناظره لنا او وكيلا او وصيا وينوب عنه الساعي اما المالك ونوابه فلا خلاف في جواز توليهم في الجملة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام مع الحضور والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة والقاضي الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور واطلاق الاخبار الكثيرة يدفعهما بل في بعض الاخبار رد الزكوة الى المالك باخراجها وقال ان هذا اذا قام قائمنا ع فانه يقسم بالسوية ويعدل في خلق الرحمن البر منهم والفاجر نعم لا ريب في استحباب دفعها الى الامام ع والى الفقيه مع الغيبة لفتوى جماعة ولانه ابصر بمواقعها واستدل للمفيد بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع واجيب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الصدقة من الزكوة لجواز ارجاعه الى المال الذي اخرجوه من اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله ص وهم الاخرون المرجون لامر الله كما في سابق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له فلعل الاية عامة لكل صدقة فنظيرهم وتزكيهم بها لعموم الزكوة واختصاصها اسند لا لال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله تعالى وصل عليهم ويؤيده ما ورد عنه ص امر بان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم وبما ذكرنا يندفع ايضا احتمال عود الضمير الى خصوص المتخلفين ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وان فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة كما يفهم من الامر بايجاد فعل مع ان الاخبار في جواز تولي المالك للاخراج فوق حد الاحصاء وتخصيصها بزمان قصور ايدي الائمة كما هو مورد الاخبار ولكن سيما بقرينة المرسل فالا ندفعه الى الولاة وقد منها الصدقات الا انه يحتاج الى دليل فيجرد ذلك لا يوجب التخصيص مع ان اكثرها ابي عن هذا التخصيص وكيف كان فلو طلبها الفقيه او الامام وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهما حتى فيما لا يتعلق بالواجبات الالهية لعموم ادلة اطاعة الرسول واولي الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وما دل على حرمة ايذائه ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه والراد عليه راد على الله تعالى كما في مقبولة ابن حنظلة ولقوله ع في التوقيع الشريف الوارد في وجوب الرجوع في الوقايع الحادثة الى رواة الاحاديث فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله **فرع** لو طلب الامام ع او نائبه الخاص او العام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل يجزيه ام لا قولان اصحهما انه لا يجزي وفاقا للمحكي عن الشيخ وابي حمزة والفاضلين في الشرايع والمختلف والشهيد في الدروس والروضة لان وجوب الدفع الى الامام ع بالعرض يدل على حرمة الدفع الى غيره فكان ذلك العنوان منهيا عنه لا يتقرب به

ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبني ومن هنا ان الظاهر حال الامر عدم رضاه باعطاء الغير حتى يقال ان
عدم الرضا ان كان لاجل الامر فرجع الى مسئلة الضد وان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى بل من جهة اقتضائه للنهي عن هذا الضد بناء على ان ذلك
ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قيد بالفظ من حيث ه وضده العام ح ترك الدفع وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد الفراغ عن اصل
الدفع وفرضه وقوعه من المكلف لا محالة فيتوجه الايجاب ح الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن المدفوع
اليه الامام ع فضده العام هو ترك ايقاع الدفع عن وقوعه الى الامام ع وهي عبارة اخرى عن دفعه الى غير الامام ع وان كان هو عدما وهذا
وجوديا ولا ريب ان الغرض من امر الامر بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد القيد بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذي هو بامر الله سبحانه فالزام الدفع
الى نفسه في مقابلة المنع عن الدفع الى غيره والمفروض ان الله سبحانه امر بالطاعة عنه يرجع الى طلب امره ع ثم لو سلم ان الامر بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى
الدفع المقيد لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة الى الفقراء بما اذا لم يطلبه الامام ع الذي هو الولي للفقراء ضرورة
التعارض بين جواز دفع المال الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه الى وليهم نظير التعارض الواقع بين تعيين عتق الرقبة المؤمنة المستفاد
من قوله اعتق رقبة مؤمنة فليس في هذه مسئلة الضد بل من المطلق والمقيد المتنافيين اللهم الا ان يقال ان التكليف هنا بالقيد تكليف آخر مغاير
للتكليف بالمطلق لان التكليف بالمطلق انما هو بايتاء الزكوة والتكليف بالمقيد الذي هو باجابة الامام ع نعم لو دل دليل على ان ايتاء الزكوة واجب ان
يكون بالدفع الى الامام ع كان التقييد متوجها كما في المثال المذكور ولذا يستحق الدافع الى الامام ع ثوابا على الزكوة وثوابا على اجابة الامام ع
وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام ع بخلاف مثل المطلق والمقيد فانحصر الدليل في ارجاع المسئلة
الى مسئلة الضد مع امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر على دفعه الى الفقير بل المزكي بعد دفع المال
الى الفقير مكلف بدفعه الى الامام ع فيجب عليه شراؤه من الفقير ودفعه الى الامام ع او دفع الزكوة من ماله ثانية وهذا معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا
نظيره في مسئلة من نذر التصدق بمال معين وان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال الثابت جوازها بعموم
ادلتها لكن يمكن ان وجوب الدفع الى الامام مختص بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه بمقتضى العمل بعمومات جواز الدفع الى الفقراء
المستلزم لسقوط التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام ع فالعمل بعموماتها مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم
بالاجزاء من جهة العمل بظاهر العمومات لا يلزم منه خلاف ظاهر في دليل وجوب الدفع الى الامام ع بل يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف
الحكم بعدم الاجزاء فانه موجب لتخصيص العمومات **مسئلة** المحكي عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن من صرفها في المنقول عنه بل
قيل انه المشهور بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا اجمع وعن الخلاف الاجماع عليه لمنافاته للفورية الثابتة كما سيجيء ولانه تغرير للمال وتعريض للتلف
ولما دل على مداومة النبي ص على تقسيم صدقة اهل البوادي عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل صحيحة الحلبي انه لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة
الاعراب للمهاجرين وفي الادلة نظر لمنع منافاة النقل للفورية لان السفر بها شروع في الاخراج ولا يجب المسارعة في اسرع وقت والا لم يجز التفرقة بين
المستحقين لامكان دفعها الى مستحق واحد مع ان الكلام في نفس النقل سواء نافى الفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز التاخير سواء نشأ
من النقل ام لا واما التغرير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلفت ممنوع بل تغرير مع امن الطريق عادة مع ان الكلام في النقل من حيث هو لا التغرير
الذي بينه وبين النقل تباين جزئي وتلازم اتفاقي واما مداومة النبي فلو سلم دلالتها على الوجوب فلا دخل لها في مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحدهما لا
يستلزم الآخر فقد يمكن تقسيم صدقة احدى الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل طائفة الى اهلها كيف وقد ثبت ضرورة
ارسال النبي ص العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام ع في الكلام الذي حكيناه عن نهج البلاغة في اداب العامل ومنه يظهر الجواب
عن رواية الحلبي واما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونتان بذهاب كثير الى الجواز اما بشرط الضمان كما عن المبسوط والاقتصاد والفاضل في بعض كتبه
والشهيد في الدروس والمسالك ومن غير ذكر شرط كما عن المقنعة وابن حمزة وعن الحلبي والفاضل في بعض كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز الناشئة
باطلاق دفع الزكوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الزكوة فيقسمها اله ان يخرج الشيء منها
من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا باس وباسناده عن درست ابي منصور قال قال ابو عبد الله ع في الزكوة يبعث بها الرجل الى غير بلده قال لا
باس ان يبعث بالثلث او الربع وفي الصحيح عن احمد بن ابي حمزة قال سئلت ابا الحسن الثالث ع عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها في اخوانه
فهل يجوز ذلك قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى تدل على الجواز بمعنى ثبوت هذا التخيير للمالك باصل الشرع في دفع الزكوة الذي لازمها عدم
الضمان الا ان الظ ثبوت الضمان لو تلفت اذا تمكن من دفعها في بلدها الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمكن من
التسليم ولعل مراد من نسب اليه المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حيث الفورية بالمعنى المذكور الذي لازمه عدم الضمان كما في سائر التصرفات
فيما حسبت انها لا تستعقب ضمانا ولذا ترى من المانعين لا يتفرعون على المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف وفي التذكرة انها

العلماء

العلماء على عدم المنع مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز في اكثر كتبهما واوضح من جميع
ذلك ان الشهيد في اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الجواز فرع الضمان تردد في الاثم واعترض عليه السلطان بغفلته عما ذكره بانه لا معنى للتردد
التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا لافضائه الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف مما ذكره في بعض
الحواشي من عدم المنافاة بين المنع وعدم الاثم لجواز ارتفاع الاثم باداء العوض كما في الكفاية لحسنة بل صحيحة محمد بن مسلم بل ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها
وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع
اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجد لزكوة ماله المصرف فيها ووجد لها موضعا فلم يفعل وهلك
كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت وفسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء هذه الاخبار اخبار دالة
على عدم الضمان مثل رواية ابي بصير ولمثله لابي جعفر ع جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال تجزيه
عنه ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن اعين عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الرجل يبعث بزكوته فتسرق او تضيع قال ليس عليه شيء وعن
عبيد الله بن زرارة عن ابي عبد الله ع اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وعن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر ع
اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه ومقتضى الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان
على عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل او نقل جميع النصاب ومع نقل بعضه من غير عزل فمقتضى القاعدة
ايضا ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة في ضمن البعض المنقول وظاهر الرواية والمسالك
الذاهب من ماله وقد تقدم الكلام في ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف كما عن التذكرة في الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا كله مع وجود المستحق
في البلد واما مع عدمه فلا اشكال ولا خلاف في جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف بل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة وهل يكفي في الحكم
عدم وجود الفقراء في البلد او عدم التمكن من الصرف في جميع الاصناف حتى سبيل الله مقتضى سند الاجماع مثل الفورية والتغرير بالزكوة هو الثاني ولكن ظ
كلمات المانعين هو الاول ولذا ظ معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر روايتي ابن مسلم وزرارة المتقدمتين في عدم الضمان بالنقل
مع عدم وجود الاهل في البلد هو الاول ولعل هذا هو الاقوى اذا فرضنا القول بالمنع للروايتين المتقدمتين وما سيجيء من الاخبار في جواز البعث
مع وجود اهل الولاية في بلد الزكوة مضافا الى عمومات رواية ابن ابي حمزة المتقدمة في جواز النقل خرج منها على القول بالمنع القدر المتيقن من كلمات
الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل ح وجهان من كونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فورا مط انما الواجب الدفع الى
المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله ان يحفظه بانتظار وجوده ويضعف هذا بمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود
المستحق في البلد ثم في بعض الروايات انه اذا لم يصب لها احدا ينتظر بها سنة الى سنتين الى اربع سنين فان لم يجد والا فليصرها في حوت
وليطرحها في البحر فانما حرم الله اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي آخر رواية ضعيفة سندا ودلالة ويمكن حملها على صورة تعذر الايصال
ولو بالنقل اذ لا ابرد ما يحدث في تقديم النقل على الطرح في البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقة بل هو من باب الاحالة على المحال فان عدم وجدان
المصرف في اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بما ظاهره وجوب
البعث الى الشيعة في مقام عدم جواز الدفع الى المخالفين نحو رواية ضريس قال سئل المدايني ابا جعفر ع قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا
ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان
دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح ونحوها رواية يعقوب الظ ان المراد هنا بيان المصرف وانه مختص باهل الولاية وان لم
يكونوا في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمه لا يسوغ الدفع اليهم حضور اهل الولاية فان ذلك لا يصير عذرا في الدفع
اليهم ثم الظ اختصاص الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل او القيمة في بلد اخر وان كان لا فرق في الصحيح في بلد الزكوة وما ذكره
في الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزكوة من غير عزل فيصرفها في بلد اخر ضعيف جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء
التكليف بالزكوة فلا ينبغي دفع القيمة اذا تلف العين المنقول بل له دفع المثل مما في المال الزكوي وغيرهم ودفع القيمة ولو تلف من يد
غير المالك فالظ ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ذوات القيم ودفع المثل من المال ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه
سابقا قبل التلف ح **مسئلة** لا اشكال في جواز عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق
الاخبار الصحة ولو ادعى انصرافها الى صورة العدم لزم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولي الفقراء عند تعذرهم

باعتبار

باعتبار عدم التمكن منه ايضا في صحة العزل على القول الاخر ومعنى العزل على ما ذكر وان تعيين الزكوة في مال خاص فلو اتلف ليس له الابدال ولا يضمنه الا
بالتفريط او التاخير لا الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو
نمى كان له يعني للمالك او الى ما جواز افراد الزكوة في الجملة مما يدل عليه اخبار الاخراج والعزل وكذا عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخير مع التمكن واما
كما يدل عليه المستفيضة وبانه لولا التعيين بالتعيين كان كحالة عدم التعيين في انه لا يحتسب من الزكوة الا ما يخص التالف بنسبته الى الكل واما عدم
جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال لكان الواجب الكلي المردد بين المفروز وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المفروض هذا لو فرضنا منع خروجه
عن الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاستصحاب الجواز الى ثبوت ولاية مستفيضة عن المالك بعد العزل وان كان مخيرا في صرفه في اي المصارف
ولا يوجب هذا ولاية واما ملكه للنماء المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك
والانصاف انه لو يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس فانه ربما يمكن ان يدعى باستفادة ذلك مما ورد في النصوص والفتاوى من عنوان
الاخراج والعزل حيث انهما يدلان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك لذلك الحكم بالضمان في الاخبار عند
التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن ملكه وبعبارة اخرى ظاهر اخبار العزل والاخراج والضمان تحقق القسمة
بين المالك والفقراء بولاية من المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون نمائه له المستفادة من الاخبار مثل ما ورد في بيع
الخيار من حكم الامام عليه السلام بكون تلف المبيع المشتري قال الا ترى انها لو احترقت كانت من ماله فاستشهد على ملكية النماء بكون التلف منه
ويؤيد ذلك ايضا بل يدل عليه رواية الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها
فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها
تقسيطها من الربح ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة سندا بل في دلالة ايضا من حيث انها على استحقاقها للربح عند الاتجار بها الظاهرة في
ندرة التجارة بالعين التجارة بالذمة ودفع العين عوضا او في الاعم منها ومن التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين
الا انه قد شاع استعماله في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى مع انه خلاف المعروف الا ان يجعل ذلك بالتجارات العدائية كالمغصوب ومال
الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف فانه قد ورد في الكل روايات لكن المشهور لم يعملوا باطلاقها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار
بالعين لا بد له من ادارة النفل لانه في التجارة الفضولية وتقييد تبعية الربح بصحة اجازة ولي الزكوات اعني الامام عليه السلام او نائبه واما من اخراجها
عنها بجعل المعاملات العدائية محكوما بحكم غيرها وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والا فلا مع انه مستلزم لتقييد استحقاق
الربح بصحة الاجازة مع كما لا يبعد عن سياق الرواية واما لما الوارد في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل
لان الولي ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال والا فليس له الا ما انتقل بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى المالك
ما لو كروح فان تمكن الولي من الرجوع الى البائع بالثمن فيتركه منه ولا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فالظاهر الرجوع الى العامل بمجموع الثمن
لانه حايل بينه وبين اربابه ولا معنى لكون الوضيعة عليه ان الظاهر من كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وبين قيمة المتاع
المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في غاية الاشكال واما الوجه السابق عليها من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له
فهو مسلم اذا ثبت ان تلف المقام من مال الفقير لم لا يكون التلف فيه لو كان رب المال انما سقط وجوب الزكوة عنه لان الذي صار
متعينا عليه في ضمن العين الخاص قد انتفى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين الذي نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف
فالعمدة في اثبات خروج المعزول عن الملكية هي اخبار المسئلة المشتملة على عنواني الاخراج والعزل فان الظاهر منهما هو الخروج عن الملك وصيرورته
المخرج والمعزول زكوة حقيقة ويؤيدهما الحكم بالضمان الظاهر في خروج المضمون عن مال الضامن ومن منع الملكية شارح الروضة بل منع عدم
جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب او من مال الخارجي كما يستفاد من الشهيد وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر
الاخبار الاختصاص بالاول لعبرة في العزل النية كما لا يخفى **مسئلة** المحكي عن الاكثر عدم جواز تاخير دفع الزكوة من وقت اخراجها المقيد بيانه
في بيان وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما في المعتبر ولانه وليه وهو الشارع طالب بالمقال
كما عن الايضاح ولصحيحة سعد بن سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلث اوقات ايؤخرها
حتى يدفعها في وقت واحد قال متى حلت اخرجها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين
فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها اليه فيكشف
عن عدم الاذن في التاخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط
المالك على العين تابع لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مثل الوديعة والدين فلا يتوهم ان المنافي للضمان

يجوز ان

هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا
يخلو عن نظر اما في المعتبر ففيه بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما يوجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة
فيهم وهو غير لازم الا ان يقال ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل ملكا لهم والاية لا تدل الا على ان مصارف الزكوة في
مقابل من لا يستحقها ممن كان يلمز النبي صلى الله عليه وآله في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا المشاركة في الملك فهي وما يشبهها
من الروايات لا ينافي اختصاص ملكية الفقراء بالفقراء لجواز دفع مال الفقراء الى مصالح مخصوص الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح
فمع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها في المصارف المسقطة للدفع اليهم كان اثما كذلك لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا
لمطالبتهم بانها نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن كذلك كان الامر بالعكس كما هو الظاهر في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق
لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع
لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا رخص بمقتضى
اطلاق ما مر في تاخير الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما اما الروايتان فهما مع ضعف الثانية بالجوهري والبطائني عدم دلالة الاولى الا على
فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس
منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم
لي قال لا يضرك ورواية حماد بن عثمان لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل تحل
عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس فان المجموع في المقام بعد
القطع بعدم كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها العمر وبعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية بحيث لا يباح تاخيرها الا
للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة فيها الى ان تركها بحيث يعد الوجه لها بما يدل على ذلك مضافا
الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم مضافا الى ما يستفاد
من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير الاعذار العرفية مثل حضور مجيء السائل مطلقا او من اغنيائه الاخذ كما في رواية يونس المتقدمة فهو
فيها اعطها كيف شئت على انه يمكن يسع المصالح افضل من الدفع والتدريج والمراد بالمراد الرخصة في التاخير مطلقا ولهذا لم يفعل اعطها متى شئت
ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر
قال لا باس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية او دنيا وبترك الناس يطلق الموضع فانه ليس بعزيز
حتى يكون مجازا لالتماس الطلب سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله سيما مع عدم التعديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع اغنائه
فلنسم الضعف في بعض الروايات الباقي ثم ان العذر الغير البالغ حد اباحة المحظور كعدم المستحق والخوف من الدفع اليه ايضا مسوغا للتاخير المطلق
ثم الظاهر ان اخبار الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل كالتعميم وكحو ذلك من الامور الواجحة شرعا او عرفا بالغاية ما يمكن ان يكون الملاك
الادلة التاخير الى قريب السنة الابية والافطار وروايات وضع الزكوة وانه جعل الفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة
ما بقي محتاج هو عدم جواز التاخير بسنة الوجوب فقط ثم انه حيث جاز التاخير فان كان لضرورة كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا
اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان غير ذلك من الاعذار المسوغة التاخير كالتعميم وانتظار المستحق فالظاهر ثبوت الضمان
وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع امر الشارع ولو استحبابا لكشفه عن القاعدة بان المالك فهو ما للمالك ملكه من نفسه فيكون بمنزلة
اذن نفس المالك المعتمد عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى
والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من التصرف
في سبيل الله لان حملها على صورة عدم التمكن من مطلق المصرف ولو في سبيل الله يوجب بذرة مورد اطلاق نفي الضمان بل عدم المورد ومن
ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان عند ارسالها الى البلد فقطع عليه الطريق او سرق ولم يعلم صورة عدم التمكن
عن الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن
هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مراده التمكن من الاداء الى المستحق لا مجرد المصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء
نعم الظاهر انه لا فرق بين الفقراء وغيرهم فالتمكن من الاداء الى اي صنف كان يكفي في الضمان ولو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم
يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وقد قال المحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو
كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد بمثل ما يعطي غيره وفي الضمان مع تردد اشبهه الاقوى عدم

الضمان نصا و ثا قال المدارك لانه لم يؤخذ في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهرها دل على الضمان المخالف للاصل مع الاذن اقتضاء حصول التاخير في اصل الدفع **مسئلة** المشهور عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كان متصفا بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الان بعد تمام الدليل على جواز التعجيل يكون ما يعجله زكوة لكن لا يحب نفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند هلال الثاني عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار المانعة عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر ع ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال الحديث وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو معنى فعل الشيء قبل وقته نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فتسميته تعجيلا لمراعاة ادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها ثم مقتضى تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان فهنا اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل منها صحيحة ابن عمار وعمرو وابن حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة القوبية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله ع في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطي الزكوة وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي عبد الله ع في الرجل يعجل زكوته قبل المحل قال اذا مضى خمسة اشهر فلا باس وفي موثقة الحسين بن عثمان عن رجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الامام ع ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض لاختصاص محل الفرض لفظ الجميع مما ياباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقته مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور ثم على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على الشروط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطا وهل يراعى بقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة في جانب الدافع لاجل اعتبار اجتماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فقده كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلما لم يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض حال القبض فلا يقدح ارتفاعه بعده فظهر مما ذكرنا ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يعتبر القرض الا في الزمان شبيه العبادة المفضلة التي لا يعتبر الفائتة الا في الوقت ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة محققة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال انه وجه لاستشهادها بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو جاز التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت نعم اعترض في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يمنع الرجوع بها على الفقير بعد زوال الصفة الموجبة لجواز الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا تتحقق ولا تحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هي في الحقيقة صدقة مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة عند حلول الحول لعلة ابن الاسقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على الوصف المعتبر في جواز قبضه كما يعتبر بقاء الدافع على الوصف المعتبر في وجوب هذا اللهم الا ان يدفع بظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على اشتراط العين او بقائها لو لم يبق الدافع على الشرائط لكشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط حدوث تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد ورد نظير ذلك في الشرعيات كما في تقديم غسل الجمعة عليها وتقديم صلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقت قبل وقتها المضروب له بالجعل الاولي لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يجعل الشارع هذه الرخصة بما اذا قارن الدفع من يبقى على الاستحقاق الى تمام الحول فيكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو عن وجه **المقصد الثاني** في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للادنى ملابسة تحكي الذات والفطرة هنا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالحاسة والحمرة والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان

في زكوة الفطرة

وان بتركها

وان بتركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة كونها من شعائره لاختصاصه بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من ظاهر الروضة للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف ثم لو اسلم بعد الهلال يسقط عنها كغيرها واما من الفطر فمقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان بها يقبل الصوم كما ان الصلوات على النبي وآله يقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها بعد من الضروريات بل هو منها وقد دل عليه الثلاثة ويشترط في وجوبها اشياء الاول البلوغ فلا يجب على الصغير لا لاجل نفسه فضلا عمن في عياله بلا خلاف عن غير واحد الاجماع عليه بذلك بخبر المرفوع والمحكي عن المقنعة يجب الفطرة على كل من يجب الزكوة عليه وقد بينا سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه كون التمسك هنا بمفهوم الوصف لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وخصوص رواية محمد بن القسم بن الفضيل المتقدمة المصححة البزنطي قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب ع لا زكوة على يتيم وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن مملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا باس به بالنسبة الى الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع كما عن غير واحد وللمرفوع المتقدم بالتقريب المتقدم وقد تقدم المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك بعدم الدليل عليه وبين النوم اذا استوعب وقت الوجوب **اقول** المنقدح من المشهور في مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال وغيرها ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي والمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف اخويه فيكتفون بذكر فقد العقل والتكليف في الاحتراز عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة بالاغماء للموكل او الوكيل وربما يومي الى ذلك قولهم ع في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس في وقت القضاء حتى يكون عذرا بل المراد العذر في الاداء ومن البين ان المعذور في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية هو عدم تعلق الحكم الواقعي الثانوي اعني المطلوبية فالمغمى عليه فيلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك لما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون منقطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي للمانع ثم فان اتمام ما ذكر لا يخلو عن اشكال ولذا استوجه في المدارك عدم ما يعتبر الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعدم الدليل على ازيد من ذلك وقد رده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال اذ فيه انه ان اريد بالشرائط شرائط تنجز التكليف فهو ما لم يقل به احد والا لمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوها وان اريد شرائط دخول شوال المرجو فيه ففيه ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء صاحب المدارك لصورة الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا لسببية السبب بل يرد بما دل على اعتبار الشرائط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرها ما ضر وكذلك الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع عن توجه الخطاب لا محالة الثالث الحرية فلا تجب على المملوك بلا خلاف وبنسبة المعتبر الى علمائنا وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى ان ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وان قلنا كونه فقيرا لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لانه مؤنته عليه وان كان من كسبه ان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث ورد انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكلة من الطعام مضافا الى ان اذن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه انفاق له في الحقيقة فيدخل فيمن ينفق عليه من يمون بل وفي العيال فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة عدا الاخيرين بين المكاتب وغيره وهل في المكاتب المحكي عن الصدوق وجوبها عليه لعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة وجوب الفطرة وخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل تجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا تجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة يريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا تجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه واجبة واستجوده في المدارك وربما يستدل للمشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك على المولى وبخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان الكل ظاهر في المملوك الذي يعول المولى فان ثبت ان المكاتب من عياله من جهة كون نفقته على المولى فلا كلام في وجوب فطرته عليه والا فهذه الجملة لا تنفع للمطلوب بمقتضى الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة ان لم يعله المولى او غيره والا فعلى المعيل ولانه لا كلام لاشتراكه في العيلة والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر لان الاشتراك في العيلة لو سلم اقتضاء الاشتراك فانما يقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا نسلم الا

بل

بل فيه منع لعمومات السلبية عن معارضة ادلة العلة المخصصة بقوة استقلال المقبل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه كذا الكلام في الاشتراك في الملكية فان المسلم منه ما لو تعدد المالك لا ما لو تبعض في الرقبة ما لا قوى يجب القاعدة هو الوجوب على قسطه لو استجمع سائر الشرائط والا فالسقوط عنه وعن المولى اما الاول فلعمومات السلبية عن المخصص للمرفوعة المتقدم بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب بجزئه الحر وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة وقد يستدل بما سيجيء من رواية الصدوق في الفقيه عن العباسي الناهية للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم الرابع الغنا وهو ان يملك قوت السنة لنفسه وعياله الواجبي النفقة لانه تعتبر المالك له ذلك يحل له الزكوة كما تقدم وقد دلت المستفيضة على نفي الفطرة عمن اخذ الصدقة وان من حلت له لم تجب عليه ومن حلت عليه لم تحل له والمنصرف الاسكافي على مالك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة لاخبار كثيرة ظاهرة في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق به عليه يتعين حمله على الاستحباب مع انه ليس فيها اعتبار قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلي ان الغناء يتحقق بتملك نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهر الحلي الاجماع على ما ادعاه ما قال في المعتبر ولم نقف له ينبغي للشيخ على حجة ولا قائل من تقدمنا ولعله المرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على من لم يجب عليه الزكوة ومثل قوله امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انهما ملى فما اسلفنا للفقير في الزكوة من ان الفقير في زكوة المال لا يملك العدد النصاب لكن في الفطرة كذلك وصنف فالوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار شرط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب تم كما كان فلا ينبغي قوة ما اخترناه ثم انه هل يعتبر ان يملك فعلا او قوة مع قوت السنة مقدار الفطرة ام لا قولان اظهرهما الاول لان المتبادر من ادلة ان الغني مانع وطلق عن وجوب الفطرة فكان وجوده منه كما حدوثه بعده فان الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني وغيرهما لعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ممكن الاستدلال للعلاوة بينهما اذا تعين الدفع من المؤنات وجوب الدفع وجب لعدم تمام ملكه لمقدار الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا على قوت السنة فيحول لاخذ الزكوة لا يجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له لم تحل عليه التنافي بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل ولو تحريما للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من يجمع متاعه ومن المصابيح عليه شهر انه يخرج معا شر وفي الحديث صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر وعبد وغلام كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دلت على وجوب فطرة الضيف من حيث كونه ممن يعال واحتمال كون الجملة تعليلا مستانفة مع انها خلاف الظاهر وكونها في الجواب لا يقدح لانها لو لم تكن نفس الجواب فلا محالة يكون جملة مستانفة مسوقة لبيان ضابط من يجب عنه الفطرة مطرد ومنعكس بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها تامة لجنس خرج عنها الضيف حيث ان ذكرها يجعل الامر حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كالمرفوعة في نفي كون فطرة الضيف وغيره ممن سيجيء الخلاف فيه كالزوجة والمملوك والجنين حيث هي من اما كان الظاهر من عنوان من يجب عنه الفطرة ليس بذلك العنوان فيدل ما ان تعلق الوجوب عنه يحقق العيلولة ودون ذلك الزمان سواء بقي بعد ذلك اولا ارتفع وسواء وجد قبل ذلك الزمان ام لا وح فالمتبادر كونه عيالا حين هلال شوال ومن هنا اختار من اختار كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدقه انه يعال وان لم يصدق عليه العيال الظاهر فيما اذا كان للعيلولة استمرار بل الظاهر كفاية صدق وانه ضمه الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا يظهر ان الاخبار اشترط نفقته على الشاجر من ضم الى العيال عرفا فالغير واحد من المتاخرين تبعا للفاضلين وشيخنا في المسالك فجعلوا من قبيل الاجرة وقيل انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المكان الداعي لبيان كل هذه الذي يطلق عليه الضيف عرفا العوام قد يشكل فيه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا ومن عدم اندراجه فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في العول وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة الواجب النفقة على المولى والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل ادعى الحلي ايجابها على الزوج لزوجته الناشزة والصغيرة وغير المدخول بها لعدم تمكينها مدعيا في ذلك الاجماع والعمومات وطعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرف له موافق من فقهاء الاسلام وقريب منه في المنتهى وكيف كان فالظاهر ان مستند المشهور اطلاق ما دل على وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار لفعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتاخرين بانكار ذلك وان الاخبار المشتملة على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالي منها عن هذا القيد محمول على الغالب اقول القائل بوجوب نفقة المملوك والزوجة من حيث هما ان خص الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظاهر انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك بالحاكم

على ذلك

على ذلك لانهما ذكرا اما في عنوان من يعول واما بانفسهما متضمنين الى سائر واجبي النفقة فلا وجه للاختصاص ان طرد الحكم في مطلق واجبي النفقة كالاب والام والاولاد على ما يظهر من الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له بمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وامرأتك وخادمك وربيبك وفيها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاقتصار على الغالب لا ينافي ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق الظاهر في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذا الضابط مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته من يتعلق عليه فعلا هذه ضابطة في مقام العكس لا الطرد ولذا اكد الامام في مقام الاجمال بعد التفصيل بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضمنت اليك مما ذكرناه واضح على المنصف المتأمل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا آخر مع ان المحتمل ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المتقوم تحملها عن واجبي النفقة حيث انها زكوة البدن وبخاف بتركها الموت فيجب كما يجب النفقة تشبه بذل المال لثمن الطهارة او الساتر في عدة ما عرفا من المؤن وتتقوان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استمرار الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا المانع لا لعدم المقتضي **مسئلة** من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف ظاهرا الا عن الحلي من وجوب الفطرة على الضيف والمضيف ورد بعموم قوله لا ثنا في صدقة والاولى دفعه بنفس ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان مؤكد في رواية الضيف يؤدى عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف وانه لا يكلفها حقيقيا كما سنعرف ولو لم تجب فطرته على المعيل لاعساره مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا اشكال في سقوط فطرته عن نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل يجب عليهما ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير وبقي الباقي خلافا للشيخ ره فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج لاعساره وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السلبية عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى ينتفي التخصيص مع انتفاء اعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات وجوب الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر كما ان ثبوته على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين عن غيره **مسئلة** العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه وغيره باستجماع الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بما قبله وبما بعده كما لا عبرة باختلالها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او مغمى عليه او غير معيل الشخص لم يجب عليه وان حدث الشروط لغد ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا دلت على ان العلة في عدم حدوث وجوب الفطرة للمولود هي خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتأمل ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال المولود وسؤال المسلم معنى واحد كما في الرواية الآتية هو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا او مخرجا عنه واستعمال اللفظة في اخبار الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد بما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو المعنى المشترك والتعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب لا اخراج عنه فلا يتوهم ان الملة راجعة الى نفي وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على حكم حدث وشرعا ويحوه الا ذا بعد الهلال مع ان ظاهر بل الرواية بمقتضى الذي ان المسلم هو كون حكمه عليه لعدم الوجوب على المسلم انه متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن ابي حمزة عن معوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلمان ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على انحصار تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج او الاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان كان قد ادرك الشهر جامعا للشرائط الوجوبية الا انه لما جب الاسلام لم يحدث تكليف آخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان وهو الممتنع في حقه غير متحقق في هذا الوجوب الحادث فدلت الرواية على ان الوجوب معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه ان لم يجب الفطر عليه او عنه عند ادراك الشهر او وجب ثم سقط بالاسلام فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك والا لم يكن الوجوب معلقا بادراك الشهر فرجع الرواية الى مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر علة لعدم حدوث تعلق الفطرة انه لم يتعلق عليه في آخر الشهر ومنها يعلم ان وقت اداء الفطر ليس نظير وقت اداء الظهر مثلا فان كل جزء من الوقت نسبة الصلوة بين سببا لوجوبها يكفي في تعلق التكليف بالشخص استجماعه للشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما الخارج عنه بالمرة واما اول جزء من اجزائه على الخلاف الآتي في مبدأ وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الموافق بل مطلق تعلق الفطرة اعم من الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف وفعليته فلو كان عند الهلال نائما او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقد العدم في بعض موارد الخلاف اجتهادا او تقليدا او لشبهة في الموضوع كعدم التولد وعدم كونه ولدا او مملوكا او زوجة لم يقدح ذلك كله في حدوث التنجز عليه عند التنبه ما بين الهلال والزوال ومن هنا يعلم ان التمسك في نفي الوجوب عن المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف حتى فلا يحدث بعد خروج الشهر انما يدل عليه عدم

بل اصل الشرع ادعى الزوج عنها الام لم يعلم عنه الام ومعه ولا يخلو اشكال الغير يمكن العول بالسقوط لان الزوج عصيا نا من جهة الزوجة الواجب النفقة الورود عليه عموم الخصوص كما على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر وانه ان فقال ان تجب وجوبها عليه وجب السقوط عنها او لا تم تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة

في قابلية التنجز التكليف لمن هلال العيد مشغول فقد عرفت انه غير معتبر كما في النائم والساهي وان اريد به عدم قابليته لتعلق الوجوب لو افيقها كالصبي والمجنون
فهو حسن الا انه يحتاج الى اثبات كونه كذلك واما دعوى ان المتيقن في الروايتين هو تنجز التكليف فلا لان على ان كل من يكلف ولم يخاطب فعلا عقلا
او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال فلا يجب الوجوب عليه فهل المخرج النائم واشباهه ويبقى المغمى عليه فاسدة اما اولا فلما عرفت من ان المتيقن هو تعلق المشترك
بين الوجوب فيه وعليه هذا المقدار من التعلق ليس منتفيا عن النائم والمغمى عليه فعلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب الفطرة على كل من ادرك الشهر
تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان مقتضى الروايتين هو عدم حث التكليف على من لم يتنبه عند الهلال على وجه يكون المعيار والمدار في التكليف
هو ادراك الهلال وهذا المغمى غير قابل للتخصيص فان ثم اعلم ان ما دلت عليه الروايتان من اناطة وجوب الفطرة بادراك الشهر جامعا للشرائط الظ
انه غير مبني على توقيت الفطر بهلال شوال كما هو احد القولين في مسئلة وقت الفطر فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا باعتبار اجتماع
هذه الشرائط في اخر الليل بحيث يدرك جزءا من يوم العيد على الشرائط وان تقدمها عند هلال الشوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرائط
عند الهلال اتصور ان وقتها احد ذلك ولهذا ادعى في المدارك الاجماع على مسئلة اعتبار الاجتماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم في المسئلة
كما ياتي ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة يعني اعتبار الاجتماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع
الفجر وعمته في الحمل والافتضاء انه وفيها بعتبر الشرائط عند الطلوع ولذا قال في المختلف بعد ما حكى عن الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف انه لو
ولد ومات طلوع الفجر وعنده في الحمل والافتضاء وفيها هلال شوال انما ذكره في النهاية والمبسوط والخلاف من انه اذا وهب له عبد او ولد له
او اسلم او ملك ما لا قبل الهلال وجبت الزكوة ولكنه بعد استحب له الزكوة مشعر بما اختاره في الحمل والافتضاء لكن الافتضاء عدم الابتناء ولذلك
لم يحكم في المختلف بصيرانه الفرع المذكور في كتب الشيخ بما اختاره في الحمل والافتضاء بل استشعر منها ما الظ عدم الابتناء كما يشهد ذكر الشيخ للفروع
المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر ويؤيده ايضا ما يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف بقاء عنوان الضيافة منه الى
طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم في وجوب الفطر عن الضيف بما ورد من وجوب الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضمه اليهم فلو كان العبرة
باجتماع الشرائط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع ليتحقق صدق عنوان الضيف بالعيال في وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم
المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشروط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما سياتي في وقت الواجب
هو الاخراج ومن هنا يكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان الوقت هلال شوال بما تقدم من ورايتي معوية بن عمار بناء على ان الاصل و
الظ فيما يشترط وجوب شيء في زمان يكون الزمان لنفس الواجب ايضا كما لا يخفى فخطاه شارح الروضة لمثل الفاضلين في تمسكهما بالروايتين في تلك
المسئلة بانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظ اتحاد زمان الوجوب والواجب لكن بعد ما ذكرنا بتصريح القائلين بكون وقت
الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل الاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرائط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب عند الطلوع وان لم يكن وقتا
لكن يبعده استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في النصف الاخر او غير ذلك فان مقتضى الوجوب
عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات بعد الطلوع او قبله اللهم الا ان يوجه بكفاية السبب قبل
وقت الوجوب في اشتغال الذمة نظير اسباب الضمان للطفل والمجنون فتدبر مسئلة اذا كان العبد بين الشريكين فالمحكي عن الاكثر
وجوب فطرته عليهما بالاشتراك ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان اما على نفسه وعلى غيره ممن خرج منه فاقد الشروط الذي كان
يعول له ولعبد هما وبقاء الباقي ويؤيد ذلك ان المستفاد من ... بكون المالكية سببا لوجوب الفطرة اما بانفسها بناء على كون فطرة المملوك
مرتبة هو واما عنوان العيلولة بناء على القول الاخر وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين قيام السبب في الملكية او العيلولة
بواحد او اكثر ويؤيده ما مر من حكاية الحنبل عن الرضا عليه السلام في ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه وصار للبنات سواء حمل الحديث على ظاهره
او اول بما لا ينافي مذهب المشهور بان يراد مما ذكره في الوسائل من كون موت المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل
هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا ودلالة حيث ان الظ منها عدم وجوب الفطرة على من ملك اقل من راس فلا
بنافي وجوب الفطرة للبعض اذا ملك مع عبده تام كملكه عبيدين وعبدين فلا يدل على نفي الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد وكيف
كان فلا يعارض ما تقدم مسئلة اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصي وقبل الهلال فلا اشكال في وجوب فطرته عليه ولو ملك بعد
الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحتمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما
ويدفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعي الشانى كاف ولا يشترط التنجز عند الهلال كما لو ولد له ولد ولم يعلم به وعلى الثاني فيحتمل
الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت فيجب وبين وقوعه خارجه فلا يجب القضاء ويحتمل
عدمه اما لان ملكه متزلزل في معرض الزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرائع وفيه نظر ظاهر واما لان الوصية لا يدخل في ملك الوارث

بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له مسئلة ظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني الاقتصار في جنس الفطرة على الغلات الاربع وزاد في المدارك
الاقط وزاد الشيخ عليها الارز والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة وعدم الدليل على اجزاء غيرها وفي الدروس ان ظاهر
الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا ونحوه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسب هذا الى المشهور بين المتاخرين وعن المفيد انها افضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتها
في النوع وحكى مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي تخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكى عن الحلي والحلبي ونسب في المدارك الى
المحقق والمتاخرين وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا ما يغلب قوت الانسان وبلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من
قوله تخرجها نفي وجوب الاخراج عن غيره مطلقا بل عن غيره من الاقوات المعتبرة لغلبة الاقوات ولذا استدل عليه في المختلف بعد ما استقربه بادلة منها ان
تكليفه بغيره قوته حرج منفي كالصدوق بن صحيحة الحلبي ولصاحب المدارك بصحيح عبد الله بن ميمون والشيخ ذكر الارز واللبن في بعض الاخبار والمقيد بالنسبة
قول ابي عبد الله عليه السلام في مرسلة يونس المصحح اليه الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وقوله عليه السلام في صحيح زرارة وابن مسكان
الفطرة على قوم مما يغذون عيالاتهم وللاسكافي ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب مستند ما في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار
ويظهر من المسالك والروضة الحدائق لاعتبار احد الاجناس السبعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالتعيير
باحد الامرين ولعله للجمع بين الاخبار المطلقة في اجزاء السبعة وصحيح يونس وابن مسكان المتقدمين لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه
تقتات به في غير النادر ولو عند بعض الناس فلا عبرة بالنادر كالتي ربما يقتات به في ايام الغلاء ولا يعتبر الاقوات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون
الدخن والذرة اصلا عند كل احد وان لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى الظ فيما ذكرنا اذ لا معنى لعد الاقط بل ما
عدا الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بالمعنى الذي ذكرنا مضافا الى ذكر الذرة في بعض المعتبرة كرواية الحذاء المروية في التهذيب الى المروي مرسلا
في المعتبر عن امير المؤمنين عليه السلام ان الفطرة على كل راس صاع من طعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس ورواية ابن مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة
احدها تعين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافي الثاني حمل ذلك على عدم تعين ما سواه فيكون الامر في مقام رفع توهم الحظر وتعيين
الغلات الاربع مطلقا بالنسبة الثالث حملها على الاستحباب والظ هو الاحتمال الاوسط ومع ذلك فيدل على جواز كلما اقتات به الشخص لكن لا تدل لا ان
على جواز اخراج قوم اخر لهم نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل احد واما الاقط فيظهر من بعض الاخبار اختصاصها باهل الغنم و
كذا ما يدل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا محتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع مطلقا او ما كان قوتا غالبا
للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكى عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في المرسلة والموصول
قوله عليه السلام في رواية ابن مسكان مما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوائف الناس ولو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما اقتاتوا
باللحم او بشيء اخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بهاتين لقوة ورودهما في مقام رفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من الغلات
الاربع فان ظاهر مرسلة يونس وصحيحة ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق والخبز اصلان لكن في اصالة الخبز
تامل لان الظ من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل ذلك باشتماله على الاجزاء المائية ومنه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة صحيح عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته تعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس بان يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق بناء على انه جعل اجرة
في مقابل ما ينقص الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز منه الناقص عن صاع ثم ان المشهور بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة وظ
كلامهم بل صريح بعضهم عدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس بالقيمة في الفطرة والظ
انه كان لمذهب المشهور نظرا الى ان الظ منه اخراج الشيء بقيمة الاصول لا اخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او انصرافا
والا فلا اشكال في الاستدلال واما حمل الروايات على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيده ما ذكرنا صحيح عمر بن يزيد المتقدم
مسئلة المحكي عن الاسكافي والمفيد والسيد والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة
طلوع فجر يوم العيد وظاهرهم هذه الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل وصحيحة العيص بن القسم قال سئلت الصادق عليه السلام عن الفطرة متى هي قال قبل الصلوة
يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه دل على ان ظرفها يوم الفطر فلا تشرع قبله لكن الاستدلال
مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحبت تعين حمل التوظيف المستفاد من الصحيحة على الاستحباب بالنسبة الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا
الاستدلال لسقوط الاستدلال والاستدلال برواية ابرهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله عليه السلام الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان
بعد ما تخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج فاذا احتمل الاستحباب الماسب في من انتهاء وقت الفطرة بالزوال
سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دلت على ذلك الصحيحة الا من حيث التصريح بوجوب

الطعن ع

كونها يوم العيد الذي مبدأه طلوع الفجر بغير دلالة على ذلك الصحيحة الاولى بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبدأه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه يظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة كما يعم عند طلوع الفجر بل الافضل كذا يعم قبله الغروب ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل به منا للاتفاق على كون ما بعد الفجر بل افضل وقتا مع انه غير متبادر منه بل هذا لو سلم خبر ان هذين الضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كما يقول يوم الفطر حيث انها تدل على نفي الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف من ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله عليه السلام في رواية الفضلاء يعطي يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يخرجها في اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطر من التقديم عليه على وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا نزاع على القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع في الوقت المقرر وباصل الشرع الذي يحصل القول بمنزلة قولين فتحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيحة الا ان دل الدليل على عدم خروج وقت الفطرة بالصلوة فالعجب ممن قال منا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيح مع تقويته في مسئلة آخر وقت الفطرة امتداده الى الزوال بل آخر النهار كما اتفق لصاحب المدارك فان تم الصحيحان دلتا على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت واخره بدلالة واحدة وكيف كان فالمختار فيها ما ذكرنا اكثر المتأخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي وغيرهما هلال شوال لما تقدم من رواية معاوية بن عمار في المولود ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال او المولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان تعليلها عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل في الوجوب ولا لخروجه مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بها مشكل لانهما موقتان الخروج منها مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سئل عن ان المولود بعد الهلال او المسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة حين دخول الوقت لمضي الهلال او لا وليس السؤال عن علية التعلق بهما للمكلف حتى التعلق في السؤال والجواب مفروغ عنه فلا يبعدان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا على ادراك الشهر ولو سلم دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافي توقيت الاخراج بطلوع الفجر فتعدد ظرف الوجوب وظرف الاخراج ومنه يستفهم ما ذكره في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بالمزلومات المكلف بعد الهلال وجبت الفطرة في ماله ولولا كونه واجبا لم يخرج من التركة فضلا عن صلبها بحيث يتحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك ومثله حيث لم يجعلوا بعض الروايات بانها تدل على وجوب الاخراج عند ادراك الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب فاحدهما غير الاخر وقد يطلق ويراد به تغايرهما وثبوت الوجوب الاخراج فهو رد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان اصالة الاطلاق توجب شيئا وفي جوازه اداء بعد تحقق الوجوب مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي كفى به مقيدا للاطلاق انه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب بعم يمكن ما ذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة في ماله ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير مضي وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسره بذلك في المعتبر فالمنافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع الفجر بل قبله لدين الموت وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التأخر مع عدم امكان قصد التقرب بالفطرة عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن الطلبات القرينة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم عدم ثبوت نفس الاشتغال قبل الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك في تعلق التكليف بتحققه في زمان لا بالعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان يشك في البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف يتحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان السابق بالخصوص

مسئلة حكي في الدروس والمسالك عن المشهور جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك بصحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال يعطيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك برمضان بعيد جدا سيما مع ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع حمل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب ان اقراض الفقير واداء الفطرة في وقت الفضيلة فلا يجعله من باب الرخصة لفائدة للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد اما استنادا الى دليلها على كفاية نصف صاع في الجميع على خلافها فهو غير ضائر ويدل عليها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة يوم العيد او بهلال شوال مع ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت الاصلي فلا ينافي الرخصة في التقديم للدليل نعم يخصص بهما ما ورد في تعليل المنع عن تعجيل زكوة المال بحول الحول لا تصلي الاولى قبل الزوال وانكان فريضة انما تؤدى اذا حلت وما رواه احمد بن محمد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت مال الزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في اصناف الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة الحديث فهو اتيه لا ينافي المرادين لان السؤال فيها عن الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيد هذا القول بما يفهم

من رواية معوية بن عمار الظاهرتين في اناطة الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب الفطرة نظير قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع ادرك الركعة وقال ان في لفظ الادراك رمزا الى كونه هي الغاية التي لابد لها من بداية وليست هنا اجماعا الا اول الشهر وفيه اولا ان ادراك الشهر انما جعل في الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغناء فمفهوم قوله عليه السلام ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك الشهر متصفا بالشروط المعتبرة وظاهره ان ادراك ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء بالصفات ثم فقدها في الجزء الاخر والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باستجماع الشروط في الجزء الاخر فيكون وجوبها عند دخول رمضان متزلزلا غير مستقر الا بادراك الجزء الاخر مستجمعا للشروط مدفوعة بان ادلة اعتبار الشروط في المخرج والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء الاخر بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله عليه السلام لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب التصدق على كل من يعول وانما اعتبر وجودها في اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدم تأخر حدوث تعلق الفطر عن الهلال فاذا كان المراد بالادراك نظير ادراك ركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر مع الشرائط لابد ان يكون سببا وان فقدت الشرائط بعده والحاصل ان استدلال العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على سببية ادراك الشهر ولدليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال في اخره هذا نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل والمختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم عليه الفقير امكن ما ذكر وثانيا ان الروايتين لو تمت لا لدلتا على الوجه المذكور لدلتا على ان وقت الفطر المضروب لها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير زكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف والظاهر عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف اول الشهر وقت الاصل حيث قال في رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الامر ضيقا انا نقول بموجبه نقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المصروف لمشروعية الفعل ولو من باب الرخصة في التعجيل ويشهد له بان الوقت في كلام المانع هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم يحتاج الى السبب فيه مخصص في الفرض ويشهد له ايضا رد دليلهم الاخر وهو انه لو جاز في شهر رمضان لجاز التقديم بان السبب هو الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال في ان مرادهم من التقديم هو التعجيل لا التوقيت كما يبادي من ملاحظة عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب وحصرهم الخلاف بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان وقوع التعجيل فطرة مشروط بتبقية الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا لظاهر عبارة المختلف المتقدمة وجهان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الفطرة فلا يكون المأتي به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمفروض استحقاق الاخذ لها وانما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق في زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على موردها

مسئلة واما اخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تأخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو محكي عن الاسكافي وقواه الفاضل في المختلف والشهيد في البيان والدروس وهو ظاهر المحقق في الشرايع والمحقق الثاني في حاشيته وفي حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى اخر النهار مع انه في المنتهى نسب تحريم التأخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال الى المدارك لتحليل الاول لان اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابرهيم بن ميمون ومرسلة ورواية العيص مما تدل على جواز التأخير مع العزل ومنها الصحيح المروي في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ورواية العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعط الفطرة قبل الصلوة فان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة ونحوها المروي في الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء الفطرة قبل الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقييدها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب بقرينة حكمه وهو في سعة بجعلها افضل وجعلها عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فيهي في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة قوله عليه السلام وهو في سعة الخ ولما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روي عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجها بعد الظهر فهي صدقة لا يجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها واصلي يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا بأس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة ولا يبعد كون الظهر سهوا من الراوي فان الحديث كما يفصح استشهادنا الرواية حتى تفسر هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن على الظهر الا اذا اريد وقتها وهو غير صحيح في كثير منها بعد صحته في نفسه وما استشعاه

هذا القول بانه قد لا يصلي العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره فيثبت بذلك التحديد بغيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة الترك بكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف لعذر او لم مع صلوة جامعا للشرائط بحيث فاتته الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام ع او نائبه الخاص او العام او مطلق الامام لو قلنا بوجوبه معهم عينا ينقضي عند فوت الصلوة وان ترك بالمرة فالعبرة بالزوال او بما قبله بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع قبل الصلوة نعم قد يشكل بما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطر واشتغل بالصلوة فانه يجب تقديم الفطرة وتأخير الصلوة فيفسد صلوته ولا يتوهم ان فساد صلوته مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم اذ يفسد نظير ما ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما تقدم تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني بما رواه الشيخ في التهذيب وسلار من انه ان ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذلك من اسلم قبل الزوال فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطر قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء بل لا معنى لما فيمن اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التأييد بهذا الحكم لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا صرفا ولذا حكم به جماعة ممن نسب اليهم القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والمحقق في المعتبر بل في الشرائع قيد الاستحباب بما لم يصل العيد ونحوه العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفتاوى مرجحات الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية العيص عن محمد بن مسلم فضلا عن بعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة التهذيب المنقولة بالمعنى ان من ولد قبل الزوال استحب ان يخرج عنه الفطرة وان ولد بعد فلا وكذلك من اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين ويكون الاول كناية عن الاستحباب من الثاني وكيف كان ان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب تشريك المولود قبل الزوال مع غيره مع الحاقه في اعطاء الفطرة عنه ويؤيده هنا الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطاها قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة المقابل لما بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تنعدم وتصير صدقة ولعل المراد قرب الصلوة حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى رحمه الله حيث قال وروي انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها الفقه الرضوي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال لا الرواية التي ارسلها ينبغي ان تؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعدما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما يروى عن امير المؤمنين ع باداء الفطرة في خطبة العيد المتاخرة عن الصلوة وبيان بعض احكامه بقوله ع فليؤدها كل امرئ منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستبعد اناطة وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس اما لفقد العدد ووجوبها على المتمكن والمعذور مع اختلاف ما لها ممن يقع منه واما دليل ما اختاره العلامة وما لبسه في المدارك والذخيرة فهو دليل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظاهر حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد وان كان الانصاف كونه مخالفا للاطلاق بل لظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع عليه لكن كما لا يخفى على المتامل وقد عرفت دعوى العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تأخيرها عن الزوال **مسئلة** الظاهر جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى عزلها وقصد بها الفطرة وعينها في زمان مخصوص قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك وان خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره جماعة تعيينها في زمان خاص بقصد التقرب فتصير امانة شرعية في يد المالك لا يتوقف ادائها بوقت تقتضي قاعدة الامانات الشرعية انه يجب ادائها فورا مع الامكان وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التاخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله ع في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل ويدل على ذلك ايضا محمل رواية الحرث عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة فان التحديد بهلال ذي القعدة يأبى عن الحمل على صورة عدم المستحق **مسئلة** لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد او نهار يوم العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقواها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما دل على وجوبها وان تركها يخاف الفوت وانها من تمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فبتقييدها بما دل على التوقيت ودعوى ان اداءها في الوقت

المذكور تكليف مستقل بحكم الاجماع على اتحاداذ ليس في ادائها في الوقت مثلا الا ان احدهما للمطلق والاخر للمقيد والتزام تعدد العقاب في تركهما في الوقت وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف المترتب لا في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل مخالفة تكليفين متوجهين اليه دفعة احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعموم بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ان ظاهر ادلة التوقيت فيها ان المراد بالفطرة سؤالا وجوابا هي التي وجبت في الاخبار نفكاها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة لازيد من اصل وجوبها كما لم يقصد في ادلة التوقيت الا بيانه ومنها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة فباحتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخراجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة واخراجها عن ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها فقوله والا فهو ضامن الخ يعني انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد انه مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في وقتها المضروب فحاصل الجواب ان مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه فهي في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعموم حيث انها تدل على استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند دخول وقتها المضروب لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات ولا يجب في ذلك تعدد التكليف بالمطلق والمقيد حتى يحصل مثلا ان باثبات المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان اصل مطلوبية الفعل دائما لو لم يحصل الخارج لا لبيان مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون مغايرا للتكليف بوجوب ايقاعه معينا في مقدار خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان دفعة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف تدريجا بمعنى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية المكلف كما في رد السلام ونحوه ويمكن ان يوجه ايضا بان المستفاد من العموم هو الوجوب المشبه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء ويوقيت الشارع له بمنزلة تأجيل الدين لا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الثابت بعد خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي

قد تم بحمد الله تعالى على يد العبد الاقل الجاني زين العابدين بن تقي المسكين في سنة ١٣٠٢

كتاب الخمس

كتب الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى نور الله مضجعه في الخمس مشتملا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلة وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة في باب الجهاد وابن حمزة وابن ادريس في الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرائع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الموات والشهيد هنا وفي الجهاد وكيف كان فلا نعلم خلافا كما اعترف به في المناهل مخالفة صاحب الحدائق وقد عينا لاختصاص النصوص بالغنائم المقسومة فلا يشمل الارض ضعيف تخالها بعد عموم الاية واطلاق معاقد الاجماعات بل بصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سماعة ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فقيه الخمس نعم بعض الاصحاب لم يتعرض في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير تعيين اخراج الخمس من حاصلها لكن صريح الشرائع والقواعد في باب الجهاد التخيير بين افراز الخمس من عين الارض او من حاصلها كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعيين الافراز من العين قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين كافة الغانمين وغيرهم ويقبلها الامام ع لمن يشاء باختيار نفاعها يصرفه في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شيء من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تملكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبني دورا او مساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باطلا على الاصل ثم قال وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام ع فغنمت كانت الغنيمة للامام ع خاصة تكون هذه الارضون بعد الرسول ص الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ع ان صح شيء من ذلك يكون للامام خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما تغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قد مر ذكرها فما حواه العسكر يخرج منه الخمس بعد ما يصطفي الامام ع بانتحاله ما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين من من لم يحو العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين كافة مقاتليهم وغيرهم من لم يحضرون ولم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر ذلك منها ومن الشهيد والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلامه في التهذيب اخذ الخمس في اراضي الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان قصور يدهم شيء لمزارعة المسلمين مستند لا مضافا الى ما ذكره سابقا من روايات احلال الائمة صلوات الله عليهم حقوقهم لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رأيت ابا سيار مسمع

بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله عليه السلام المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعل الله لك في اموالنا فقال عليه السلام وما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم ويخرجهم منها صغرة الحديث لكن خبر ابن ظاهر ما يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجها الى الجائر او الى نائب الامام عليه السلام والظاهر انه خلاف الاتفاق كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام عليه السلام وقبله من ارض الخراج ايضا **مسألة** لا خلاف ظاهرا ولا اشكال في وجوب الخمس في المعادن والاخبار به كحكاية الاجماع مستفيضة انما الاشكال في تفسير المعدن فعن التذكرة المعادن كلها تخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة ومثل بامثلة منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسب الى علمائنا اجمع ونحوه المحكي عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وعد منها الجص وطين الغسل وحجارة الرحى زاد في البيان النورة والموجود في النصوص لفظ المعدن وقد ذكر في بعضها اشياء خاصة كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر ففي صحيح محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية الفقيه هذا مثل المعدن فيه الخمس قلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن القاموس والازهري والمحققون ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل وجه الارض من غير النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك ففيه اجمال من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الاخذ به مع كون تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير اعم منه فهو اولى بالاخذ من الاخص لانه يثبت ما لا ينفيه مدعي الاخص مضافا الى دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد موافقته للعرف ايضا مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض وما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من تحديد صاحب المدارك كون مثل النفط خارجا عن المعدن مع خفائه من جهة الصحيح السابق مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما ما في المسالك فالظاهر انه اعم من ذلك لكن مساعدة العرف له محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعدن عليه فان الظاهر من المعدن هو ما خرج من اسم الارض وان كان اصله منها كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة من وجدان مثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل تشكل الملازمة اسم المعدن عليها واما الجص فلا يبعد ان يدخل فيه كالمغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ابين واوضح من مغايرة الجص واما النورة فالظاهر دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والمختلف وحملا اهمال الشيخ لها وللمغرة وغيرهما في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر ثم الظاهر اعتبار النصاب في المعدن وفاقا للجمهور المتأخرين لصحيح البزنطي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل وكثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب اتحاده مع مائتي درهم ذلك الزمان لا من الموضوعية من حمل العشرين على المثال مع ان الاصل في نصاب النقدين هو المائتان واعتبار العشرين لانها عدل المائتين كما يظهر من الاخبار وعن ابي الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من حيث الدلالة وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المصرحة بان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني وفاقا لصريح جماعة منهم في المسالك انه الذي صرح به الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف وظهور الاجماع لان الظاهر من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين هو وجوب الخمس فيه اذا بلغ عشرين بان يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتأتى ذلك الا اذا اعتبر العشرين بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب الخمس في المعدن خرج منه ما يبلغ المجموع العشرين ضعيف جدا ... ثم ان الظاهر من الرواية اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحدة بان لا يتخلل بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرائع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للشهيد في الدروس والمسالك والاردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة تمسكا بعموم المتضمن لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العبرة بما يستفاد من دليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظاهر منها ما ذكرنا فلا عبرة بالعموم الا ان يقال بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتمد عليه في رفع اليد عن اطلاقه فيجعل اللفظ من قبيل المجمل بالنسبة الى المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن من الخروج بهذه الرواية الى العموم وهل يعتبر اتحاد المعدن قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه عنهما عن العلامة لظهور الصحيح المتقدم في المعدن الواحد وظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسألة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين فالظاهر والظاهر ان الاعتبار ببلوغ النصاب يوم الاخراج فلا عبرة بغيره من الاوقات وعن الشهيد الاعتبار بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف

ولو اشترك

ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهم فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيح عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب خمسه وجه من حيث عدم اعتبار الاخراج من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجد واجد المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيده ايضا ما سيجيء من ان المحكي عن الاكثر ان العنبر المأخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن نصابه نصاب المعدن مع ان وجه الماء بل الساحل ليس معدنا للعنبر نعم قد ينظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي حيث قال ان المتبادر مما استخرج من معدنه الآن يكون معدن العنبر وجه الماء ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال الظاهر صيرورته مملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم عليهم السلام في التصرف وقد يقوى بقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني آدم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوح عنوة من الاراضي ويمكن ان يقوى كون المعدن بنفسه مواتا وان كان في ارض عامرة وفاقا للفتح فهو لمن احياه **مسألة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار به كحكاية الاتفاق مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المدخور في الارض وزاد في الروضة والمسالك قيد القصد والظاهر انه يصرح بما يستفاد من لفظ المدخور والمدفون المأخوذين في التعريف والظاهر انه يصرح بما يستفاد من لفظ المدخور او المدفون من النقدين او من غيرهما واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه حاكيا هذا الاستظهار ايضا عن مجمع الفائدة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل والعموم النصوص ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي قد عرفت انه عندهم المال المذخور من غير تقييد بالنقدين ففي صحيح زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما ووافقهم في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما عداهما لقطة ونسبه بعض المعاصرين تمسكا بظاهر مفهوم صحيح البزنطي الآتية بحملها على المماثلة في النوع وهو ضعيف لظهورها في المقدار كما اعترف به في الرياض ناسبا له الى الاصحاب ويؤيد ذلك ... في المقدار نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد ولا الفاعل بل المدخور مطلقا بنفسه او بفعل فاعل ويمكن ان يدعى الحاق المدخور بنفسه بالكنز لصحيح زرارة كلما كان ركازا ففيه الخمس ومنه يظهر وجه الحاق المدخور في سقف البيوت والحيطان واصول الاشجار ولعله لذا حكم الاصحاب بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة والسمكة ولعله لذا عطف في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب وعن جماعة دعوى الاجماع او الاتفاق والمعروف في نصابه هو نصاب الزكاة وحكي عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد وهو وان حكي عن الغنية مدعيا عليه الاجماع الا انه شاذ يرده صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس وظاهرها الاكتفاء بمائتي درهم ايضا خلافا لظاهر جماعة تخصيصها بالدينار وحمله غير واحد على ارادة المثال والكلام في اعتبار اتحاد الاخراج وفاقا للمحكي عن السرائر والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان يكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال وبين ان يشتمل على نوعين ولو كان كنزان فظاهر اعتبار النصاب في كل واحد الا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيح حيث ان قوله راجع الى مجموع ما يجب فيه الزكاة كما لا يخفى ولما كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه جرى بذلهم على بيان اقسام الكنز وتمييز ما يملكه الواجد وطرده والكلام الى ذكر غيره مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فذكروا ان الكنز اقسام الاول ما وجد في غير دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا بكونه للواجد وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال محترما او ورد به نص خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يقال ان الاصل في كل مال العصمة لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولقوله عليه السلام في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه خرج منه باليقين من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي الباقي ولو قيل بان الخارج هو الحربي الواقعي فالشبهة في الموضوع فيجري فيه البراءة قلنا اصالة عدم الانتقال الى الواجد حاكم على البراءة نظير المرأة المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين ماله وغيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال اللهم الا ان يدفع اصالة عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة اخرى اصالة عدم احترام المال لكن يخبر بان ما ذكروه من اصالة الاباحة لا يدل بنفسها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل يجعلها في حكم المباحات الاصلية فيضم الى ذلك دلالة تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورد بعض من ان الاصل انما يفيد اباحة التصرف ولا تحل لا خصوص الواجد ويمكن ان يتمسك في المقام ببعض اطلاقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز لا جميعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد ومما سيجيء في تملك ما يوجد في دار الحرب من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظاهر ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لما مر من الدليل واستشكل بعض في تملكه مع الامان له او شبهة الامان حيث انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما تقدم من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة تحقق الامان الحاكمة على تلك الاصل الذي عرفت ما فيه واستشكل بعض ايضا في وجوب الخمس بعد انظار فيه لا وجوب الخمس في الكنز الى ما علم صاحبه لانه يكون من قبيل ما يؤخذ قهرا من حربي او خفية ويمكن دفع الاول بان

الراد

المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون او بقول الامام لا يوجب تنبيه مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه بل لو علم الدافن في الموجود
في دار الحرب اشكل بشمول ادلة الكنز له لانصرافها الى غير معلوم المالك فتامل ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ان كان مبنيا كون الحربي
مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في الملكية فطاهرا وجب تبعيته فيمنع المسلم لنا لئن يكون في دار الاسلام فان علم كونه لاهل
الحرب فحكمه كما تقدم في صورة تعيين المالك بالخصوص وعدمه وان علم كونه للمسلمين فالظاهر انه مجهول المالك لعدم صدق اللقطة عليه كما ان المال الضائع
فلا يصدق على الكنوز قصدا وان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ع او مملوكة للواجد او غيره
وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا
في الحدائق بنفي الخلاف ويدل عليه ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه
من غير تعريف وكونه لقطة يحتاج الى التعريف قولان اقواهما الاول لما مر من الاصول في صورة كل من الدار والاثر فان اجتماعهما لا يوجب العلم
بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى يقتصر في حله من دون طيب النفس على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة
التي ثبت من الاخبار وجوب التعريف فيها عموما لانه ليس لاضياعا عن صاحبه مع لعليه يحمل حسنة ابن مسلم بل ابن هاشم بل صحيحه عن ابي جعفر ع قال
سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ومثلها صحيحة
اخرى لابن مسلم وفي موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينها اما
بحمل الصحيحين على ما بعد التعريف او على ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز او التعريف على تعريفها للتحرز لكن الحملين في الصحيحين
بعيدان اما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلعدم الشاهد مع ان الورق على ما عن القاموس والصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفا
الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث ترك الاستفصال والانصاف ان الحملين في الموثقة كل بعيدان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالمكنوز مع ان الظاهر الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوضع في خربة باد اهلها من الكنوز وغيره في
كونه ملكا للواجد وربما يجاب عن الموثقة بانها قضية في واقعة وهو ضعيف لان راوي الخبر محمد بن قيس له كتاب في قضايا امير المؤمنين ع يرويها عن
الباقر ع والظاهر من ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل على هذه القضايا كثيرا كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل
الموثقة على ما علم كونه من الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الاخبار صلوات الله عليهم في غاية القلة مضافا
الى عدم الشاهد ثم ان الموجود في دار الاسلام المراد به الملك المختص بغير الامام ع فالموجود في الانفال والمفتوحة عنوة حكمها ما ذكرنا فان
كانت المفتوحة عنوة للمسلمين والانفال للامام ع وان كانت الارض مملوكة للواجد وعلى المال اثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له
لانه في الحقيقة وجده في المباح وكذا لو ملكه بالارث المحض اذا لم يعلم اشتمال مورثه عنه ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريفه لمن تقدمه
عنه فان عرفه وادعاه فهو له من غير بينة ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد فيصدق في دعواه ويدل عليه ما سيجيء مما ورد في الموجود في جوف الدابة وفي
الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال بكونه ملكه له الا ان يتفق عن تفسير فلا يعتبر في الادعاء بل يكفي عدم الانكار كما يومي اليه بل يدل عليه صحيحة ابن مسلم المتقدمة
وعن الشيخ الخلاف انه اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا وناقش في المدارك في وجوب التعريف اذا احتمل عدم جريان
يده عليه لاصالة البراءة لا يعارض مقتضى دلالة اليد لعدم التقدم لا يجري الا مع احتمال تجدده بعد الشراء وليس كلامهم فيه ظاهرا بل على ذلك
لا استدلالهم عليه بانه لو ادعاه حكم له اجماعا وربما يعارض اصالة عدم تقدم الكنز النافية لتسلط البائع باصالة عدم تقدم الملك الثابت لكون الكنز
في يد البائع وفاقا لما استظهره بعض من كلام الفقهاء ويؤيد هذا الحكم ما سيجيء من وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو لم يعرفه المالك الاول
فذكر جماعة انه يعرفها المالك السابق عليه لانه ايضا كان ذا اليد فحكمه حكم من بعده وقد يشكل وجه حكمهم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم في اليد تعاقبا
وان كان على الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها فما لم يمنع الحادثة بانكار ذيها لم ينفع القديمة ولذا
لو تداعيا تقدم الحادثة فالاولى الاشكال في وجوب تعريف المالك السابق بعد عدم معرفة اللاحق مع اصالة عدم ثبوت يد من عدا اللاحق عليه بل
عرفت انه لولا العلم بوجوده قبل الانتقال عن اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا حكي عن ظاهر جماعة عدم وجوب تعريف من عدا
المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الاتية فيما يوجد في جوف الدابة ما سيجيء من وان اسحق بن عمار في الموجود في بعض بيوت مكة بل لولا تلك الرواية
بضميمة تنقيح المناط المؤيدة بعدم ظهور الخلاف اشكل الحكم بوجوب التعريف بل كان اللازم اما عدم اعتبار اليد نظرا الى ما ذكره بعض من منع صدق
اليد على مثل هذا المدفون الذي قد لا يشعر به المالك فان المتيقن حيث عرضنا العلم بوجود الكنز عند تملك ذي المالك لا تسلط عليه بمجرد
وجوده عند تملكه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة واما وجوب دفعها الى المالك من غير تعريف ولا توقف
على دعواه كما يدل عليه صحيحة ابن مسلم المتقدمة بل احتمل بعض استحقاقه له حتى مع العلم بتملكه له وانكاره كونه منه لاجل الصحيحين فالدلا

استبقا في حكم الشارع بتملك المالك كما قد يحكم بتملك الواجد نعم فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو كان ميتا دفع الى وارثه الخاص والعام
نعم لو كان مستند التعريف اعتبار اليد وعلمنا بجريان يد الكل كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب او التصديق عنه وكيف كان فلو كان من يجب تعريفه
من الملاك متعددا وجب تعريفهم فان ادعاه كل واحد جاء التداعي وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان اطلق او ذكر سببا مختصا دفع اليه وان
ذكر سببا مشتركا بينه وبين الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكروه جميعا لكن ليس للباقي الورثة مزاحمة في حصته لانكارهم
تملك مورثهم له ولو فرض كون الباقي الورثة صغارا فليس عليه عطاء حصتهم مما في يده بمقتضى غرامه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين
الكل لان السبب الموجب لدفع تلك الاجزاء انما اوجب دفعه من حيث كونه حقا للمدفوع اليه لا من حيث هو هو ولازم ذلك الاختصاص بعد الرفع و
الاتفاق فدفع حصته الى دفع الكل اليه اذ لو دفع بعضه والمفروض اشتراك ذلك البعض لزم تلف المسبب من السبب الموجب لدفع جميع حقه اليه ولو ادعاه
بعض الورثة ولم يسنده الى الارث فالظاهر عدم الغير بدعواه اذ المفروض انه لا بد له من جهة الارث والبعض من هذه الجهة لا يوجب تملك الكل
نعم لو فرض ثبوت ايداله من جهة اخرى فهو خارج عن عنوان الوارث ثم اذا لم يعرفه احد ممن جرت يده عليه فهل هو لقطة مط كما عن الفاضلين في
النافع هو القول الثاني وكذا المحكي عن المنتهى من العبارة صريحة في اختصاص حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظاهر انه لم يقل بها الا
الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة او لواجده مط كما عن النهاية والسرائر والشرائع والارشاد واللمعة وحاشية الشرائع او لقطة مع اثر الاسلام
ولواجده بدونه كما عن المبسوط والدروس والتنقيح والمسالك لكن المحكي عن التنقيح الاجماع على كون ما فيه اثر الاسلام لقطة وهو بناء على القول
الثاني وفي الحدائق نفي الخلاف عن ما يوجد في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام او لواجده سواء كان في ارض مباحة او مملوكة ولم يعرفه به المالك
وهو بناء في القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المتحصل من كلامه ان ما وجد في ارض الاسلام مط ولم يعلم له مالك فانه مع عدم اثر الاسلام
كنز لواجده وعليه الخمس ومعه يكون محل الخلاف المتقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة للواجد او غيره مع عدم اعتراف احد من الملاك به و
لا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكونه في الارض المملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام مضافا الى هنا فانه لما حكي عن
التنقيح من الاجماع ثم ان ظاهر الشهيد في البيان والمحقق الثاني في حاشية الشرائع ان الموجود في غير المملوك من ارض الاسلام مع وجود اثره
لقطة والموجود في المملوك منها مع الاثر وانكار الملاك لواجده خلاف ما يظهر من المسالك من ان الموجود في الارض المملوكة مع الاثر لا يقصر
عن الموجود في غيرها حيث قلنا بكونها لقطة الا ان الانصاف ان وجوب التعريف هنا لا دليل عليه ولو قلنا بوجوبه في الموجود في الاراضي المباحة للموثقة
المتقدمة اذ لم يثبت صدق اللقطة على المفروض حتى يتمسك في وجوب تعريفه بالعموم لما عرفت من ان اللقطة المال الضائع فلا يصدق على المدفون
قصدا بل المدفون لعامة ما ذكره في المسالك من انه لا يقصر عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا مضايقة عن قصوره عنه نظرا الى ان الموجود
في المملوك بحسب الظن محصورين من جرت ايديهم عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام المحكوم به في اللقطة وهذا وان لم يصلح وجها للفرق الا
انه يصلح لابداء الاحتمال ثم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه لكنه غير ثابت ويدل على عدم التعريف العام بعد التعريف الخاص ما ورد
في الموجود في جوف الدابة وحملها على ما ليس فيه اثر الاسلام بعيد جدا ثم الكلام فيما وجده في ملك غيره كما لو وجده في ملكه المنتقل اليه ويدل
على وجوب التعريف فيه مضافا الى عدم الخلاف ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحوا من سبعين
درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال
يتصدق بها والامر بالتصدق محمول على الاستحباب ولا يخفى ان الظاهر عدم وجوب تعريف الملاك السابقة وعدم نحو التعريف العام في الموجود
في الاراضي المملوكة وقد قوينا العدم في المقامين **مسئلة** لو تنازع مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك
او المستاجر قولان من فعلية يد المستاجر وظهور ان المالك لا يوجر دارا فيها كنز كما في الخلاف مع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة
عدم تقدمه وضعفه من ان يد المستاجر انما هي على المنافع لا الاعيان فلا تنفع فعلية يده عليها والظهور المدعى لا يخفى ما فيه ولان يد المالك اصلية و
يد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة عدم ثبوت يد المالك فمع انها لا تثبت يد المستاجر يدفعها ان استمرار ملكه عليه كاف في
ثبوت يده والا لم يكن لمالك الصندوق يد على ما في صندوقه وقد تقدم تضعيف الخدشة في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المخفي
فيها والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك وكون الكنز في يد المالك لولا معارضة المستاجر واما اصالة عدم تقدم الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة
فلا مدخل لها في المقام لانها لا تنفي يد المالك لا تثبت يد المستاجر كما لا يخفى نعم يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة
على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لاهل المنزل الظاهر في سكنته ولو استيجارا بل هي ظاهرة في خصوص المستاجر لان ظاهر الرواية وجوب
السؤال عن اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظاهر ان المراد به رفقته الذين تحولوا من الكوفة الذين نزلوا معه الدار استيجارا ويؤيده صحيحة
ابن مسلم المتقدمة الظاهرة في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الظاهر في سكنتها دون ملاكها بل التحقيق منع كون المالك ذا اليد بمجرد

الملك فان اليد مغنية عن غيره في تحقق الاستناد دون المالك ولا اشكال في وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن غيره وما ذكرنا سابقا من ان يد المستأجر انما هي
على المنافع وان ذكره غير واحد الا انه يدفع بان يده على العين لاجل استيفاء المنفعة كيف ولولا يده على العين لما قبلت دعواه ملكيتها مع انها
مقبولة منه اجماعا الا اذا ثبت انه مستأجر فتقديم قول المستأجر غير بعيد فالخلاف والمختلف والبيان والمسالك وغيرهم خلافا للجماعة ونسبه المحقق
الثاني الى المشهور ولعله لان ثبوت اليد يحصل للمالك بمجرد اشتمال ملكه على ذلك الشيء وان لم يكن المالك في يده حسا بل لم يقبضه بعد يوم ملكه كعبد
لزيد في البلاد النائية ومات وفي يده مال وكذا لم يسكنه بعد يوم ملكه وكيف كان فملك الشخص منزلة يده واما المستأجر فسلطه على المنفعة فلم يشمل ملكه
على الكنز ولم يتسلط بحسبه بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسا على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت يجمع مع فرض كونها ايضا في
في مكان لم يعلم بوجوده المستأجر بل تصرف فيه بحيث يصدق بواسطة هذا ان تلك الاشياء في يده ويشبه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت البلاط فانه لا
يخفى الفرق بينه وبين الموضوع في جوانبه فاطلاق كلام الاصحاب في وجوب تعريفه المالك محمول على ما هو الغالب من تصرفهم بانفسهم اذ العلم بكون
الكنز للمستأجر غالبا وكذا الكلام لو وجدها في عين اخر مما يكون في الدار منقولا او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار عرفا ومثله الكلام في المعير والمستعير
مسئلة لو وجد في جوف الدابة المصيدة شيئا فلا اشكال في صحة تملكه ان كان من المباحات الاصلية بل نفي تملكه له فهو ابن غيره وضده وهو
وان كان من المملوكات فمقتضى الاصل المتقدم اعني اصالة بقائه على عدم الاحترام الاصلي هو جواز تملكه ايضا من غير تعريف سواء كان عليه اثر الاسلا[م]
ام لا وسواء علم انه اكله من العمران او من المفاوز والخربة او لم يعلم شيئا من ذلك ويؤيده ما ذكرنا من الروايات الاتية في الدابة المملوكة حيث لم يحكم فيه بوجوب
التعريف العام بعد انكار المالك السابق مع ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر ويحتمل ان يكون ما عليه اثر الاسلام لقطة بناء على ما تقدم من جماعة من ان
الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون مما اصابه المسلم يجب تعريفه للعموم كما يظهر من المسالك حاشية الشرايع فيما يوجد في جوف السمكة فان الدابة فيما نحن
فيه بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مطلقا لقطة لصدق المال الضايع عن صاحبه عليه ولا يعتبر في اللقطة ان يعلم او يظن كونه ملكا لمسلم لا الحلال ولذا
تقدم عن بعض منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود في الارض المملوكة بعد عدم الملاك لقطة وان لم يكن عليه اثر الاسلام ويحتمل الفرق مطلقا
او مع اثر الاسلام بين ما لو علم انه من العمران فاللقطة وبين ما لم يعلم ذلك فهو للواجد ويحتمل ان يكون مطلقا او مع الاثر من قبيل مجهول المالك و
يحتمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بمنزلة اللقطة في وجوب تعريفه سنة ثم لما ورد في المال الذي ادعاه بعض اللصوص عند رجل ولو كانت الدابة مستقلة
البر من مالك محترم وجب تعريفها بائعها لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها
صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فقال فوقع عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر اطلاقها بل خصوص
شمولها على صرة الدراهم الظاهرة فيما عليه اثر الاسلام عدم اختصاص الحكم بالخالي عن الاثر وقال جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا وجد في
الارض كما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حاشيتهما على الشرايع وظاهر الرواية عدم وجوب تتبع الملاك السابقين الا ان يتمسك بتنقيح
المناط ولعله الاقرب اذا علم وجوده في ازمنة تملك الكل كما انه لو لم يعلم بوجوده في زمان تملك البائع الاخير لم يجب تعريفه ايضا فان الرواية محمولة على الغالب
مع ان الموجود في الاضاحي نابت في تملك البائع لها واما وجوب الخمس في الموجود المذكور فقد نسبه في المدارك وعن الذخيرة عن الاصحاب القطع بوجوب الخمس
وهو مشكل لعدم الدليل العكس في الكنز مع خلو الرواية بل ظهورها في اختصاصه بكله وكونه داخلا في الغنيمة لا يجدي بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير
السبعة المعدودة وما وقع فيه مما سيجيء والمدابجة في عموم كل ما كان ركازا ففيه الخمس مشكل **مسئلة** ولو وجد في جوف سمكة فقد ذكروا
انه للواجد وان اصطاده غير الواجد لان حيازة الصائد انما وقعت على السمكة دون ما في بطنه وان قلنا بعدم اعتبار نية التملك فيها الا ان الالتفات
اليه والعلم به ولو اجمالا كالعلم بالبعض في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة قيل ويستدل على ذلك مضافا الى ظهور عدم الخلاف والاصل المتقدم اخبار
وردت في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل السمكة فوجد في جوفها لؤلؤتين والمقبول بيعطا سيد الساجدين صلوات الله عليه في رضيعين
فاشترى باحدهما السمكة وبالاخرى ملحا فوجد في جوف السمكة درة او درتين واطلاق ما ذكر من الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال الموجود
على اثر الاسلام وعدمه وفي المسالك وحاشية الشرايع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي للتعريف فيما وجد في دار الاسلام وجود اثره وهو
حسن لو قلنا به هنا لكن حجة عموم اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم وان لم نقل به راسا او قلنا من جهة مراعاة موثقة محمد بن قيس فلا
دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها وربما يستعين ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما يخرج
من البحر ملك المخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا امارة على ابتلاع السمكة لما في جوفه من البحر ثم ان السمكة المملو
في موضع خاص لمالك اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها فالظاهر ان حكمها حكم الدابة بتنقيح المناط الا ان عن جمع من بعض سادة مشايخنا على
ظاهر النص حيث انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق ثم مجرد مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون ما في جوفها من
مال المالك والحاقها بالدابة التي بطن دخولها ابتلعها من جملة ما اعلفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق

بلا يخفى

بل لا يخفى ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فهو ايضا مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف
ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار به كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على لفظ الغوص وهي اكثرها
وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل مصحح عمار بن مروان قال سمعت اباعبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا
لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ونحوها رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب
والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالالة
من دون خوض في الماء ولو من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للخوض في الشطوط بخلاف الثاني ثم اما ان يجعل عنوانين لما يجب فيه
الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس وانما يقيد اطلاق كل منهما بالاخر ويقيد به من جهة الانصراف فيخص ما اخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر
واما ان يرجع احدهما الى الاخر بان يدعى ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج من غير وجه الماء لا بالالة اذ لا يدعى ان ذكر
خصوص الغوص من باب ان الغالب الاخراج مما في قعر البحر مما عدا الحيوان بالغوص لا بالالة والتحقيق ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان
الظاهر الاخراج من داخله لكنه على اطلاقه من حيث الاخراج بالغوص وبالالة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب ما الغوص والظاهر انصرافه الى
الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة ارجاع الغوص الى ما يخرج
من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف ما يقال من تقييد ادلة ما يخرج من الماء بما كان بالغوص اما اولا فلعدم التعارض
بينهما واما ثانيا فلان الظاهر كما عرفت ورود التخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال لتخصيص ما يخرج من البحر بما يخرج بالخوض فيه من اجل الانصراف
بحكم الغلبة لا من جهة تقييده بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل
اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في المسالك ونفي عنه البعد في الغنائم الثاني عدم الوجوب لما اخرج من شط الدجلة
والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا للجماعة واولى منه بالعدم ما اخذ من
الساحل الرابع لو خرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الخوض في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص لم يشمله وان شمله لغة الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج
من البحر بطريق الخوض وليس لفظ الغوص ماخوذا في منصرف اطلاق ما يخرج فينبغي ايضا انه الغير محل البحث كما لا يخفى فوجوب الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا
للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال فادخاله في الارباح او نفيه بالاصل كما لو اخرجه لا بطريق
الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من المتقدمين ولو كان عليه الاثر فظاهر المحقق والشهيد الثانيين كونه في حكم مال
المسلم فهي لقطة الا ان يقال بمقتضى رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص وظاهر الشهيد
في البيان التردد في المسئلة والاقوى ما عرفت في المسئلة المتقدمة من التملك لا نظر في اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ثم انه
لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب والمشهور بينهما في الرواية المتقدمة وعن الشيخ والمنتهى والسرائر والغنية
الاتفاق على ذلك لكن عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر الرواية كون النصاب بعد المؤنة وفي اعتبار كون الغوص دفعة او في حكم المتحد عرفا
وانحاء دفع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سئلت اباعبد الله ع
عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهر سياق التحاقه في حكمه مع غوص اللؤلؤ تخميسه من حيث الغوص لا من حيث
ارباح المكاسب الا ان سياقه لا يوجب ايضا انه الى المخرج بالغوص او الماخوذ من وجه الماء او من الساحل لابد ان يكون في حكم الغوص ولذا لم يقل غوص العنبر
واللؤلؤ من حيث النصاب واستثناء مؤنة العوض دون السنة وان لم يكن منه اللهم الا ان يمنع ظهور السياق في ذلك فالرواية ساكتة عن احكامه لكن لا
ريب في استثناء مؤنة الاخراج للعموم واما النصاب فمتردد بين نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصاب مع استثناء مؤنة السنة كالكاسب او للاخير منها
الاول محكي عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة **مسئلة** يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح
الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع
فظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في المسئلة قبله حيث قال لو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر انعقاد
في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلاف فيما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى ادعى في البيان والمدارك انعقاد الاجماع في الازمنة
السابقة عليهما على وجوبه انتهى كذا في الازمنة المتأخرة عنهما لما عرفت من تحقق الاجماع من اساطين الدين على الوجوب بعده مضافا الى اصالة
عدم العفو والتحليل وظاهر عموم التنزيل في الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض
الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام ع مع اعترافه بدلالة بعض اخر على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على العفو
عنه في زمن شيعتهم او قول المنتهى يعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم ويدل له بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف وقد

الشامل من حيث اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام ع مع ان الظاهر كون الاختصاص من باب ولاية الامام ع على قبيله بل على مستحقي الزكوة وبيت المال الذي له ان يعطيه رجلا واحدا كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم ونظير هذا ما ورد في خمس الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة للامام ع واذا غزوا باذن الامام ع فغنموا كان للامام ع الخمس وغير ذلك مما ورد من ان الخمس لهم وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بذلك الاشعار الذي يدعى فيها الريب في مقابل ما اعترف به من ظهور الآية في اشتراك هذا القسم بين جميع الاصناف مضافا الى التصريح ببنوة ابن الخمس للعترة المستفيضة مطلق الافادة يوما فيوما واما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم فمنها ما ذكره في مصحح الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية اخرى وصحيح الفضلاء عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وصحيح زرارة المروي عن العلل عن ابي جعفر ع قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ورواية ابي حمزة عن ابي عبد الله ع حال الى الفرج فخرج ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الحاضر ورواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله ع قال قلت واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن كمال الدين فيما ورد من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد بهؤلاء امهات الاولاد ونحوها في توجيهه امور اخر ثم ان الاستثناء راجع الى اصل مسئلة الخمس اذ لا دخل له بمسئلة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحتمل لمحامل كثيرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من لا يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختص بالامام ع ومن بعضها لخصوص التحليل للشيعة في زمان خاص اما للتقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء لجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بتطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما سيجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما لضيق الامر على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم مما كان منهم وجوب الخمس فيه كما يظهر مما يأتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الاخبار القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين ذلك وتوبيه ما ورد من كراهة الامام انتشار ايصال زكوات الفطرة اليه مع انه للمساكين غير السادة فكيف الخمس المختص به وبقبيلته وبالجملة فان الناظر فيها بعين التأمل بعد ملاحظة ما دل على تشديدهم عليهم في امر الخمس وعدم التجاوز عنه بعينهم وورودها على احد المحامل المذكورة فمن تلك الاخبار مضافا الى العموم ما ثبوتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل الا لعذر من الاعذار المذكورة بعضها رواية ابن يزيد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن على ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة وظهور الرواية في عدم العفو لا ينكر ومنها مصحح ريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المشتريها مما اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة بدفعه مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى الخالية عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس طسوق الارض وبالجملة واما الشيخ باسناده عن محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسئله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن

الرضا ع فسئلوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضون المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل لاحد منكم في حل وفي بعض النسخ لا جعل الله احدكم منكم في حل ونحوها ان الروايتان في الدلالة على المطلوب كما ترى ورواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي مكاتبة علي بن مهزيار بخط ابي جعفر ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل [illegible] على ان تجاوزهم عن حقوقهم من جهة الضيق اما لخوف لا واما لكثرة الظلم على الشيعة في اموالهم واما لاعسار بعضهم بعد اشتغال ذمته كما يدل عليه الرواية الثانية وما حكي عن ابن طاوس في كتاب الطرائف بسنده عن ابي ابرهيم عن ابيه ع ان رسول الله ص قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب ع وصي محمد ص وامير المؤمنين ع وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز فلم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله ثم الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن بعض الدجاجين عن عمران عن موسى بن جعفر قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة حلالا ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان ورواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والجواب المذكورين فيهما مع تحليل الشيعة كاللغو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنايعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما استمر بلا في فروع المسئلة وغيرها والعجب ممن لاحظ هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوي الاجماع المعتضدة بظاهر الكتاب وبالاصل كيف يجري بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس انما شرع عوض الصدقات المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده في حقيقة في اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف اختصاص هذا القسم بالامام ع فانه وان كان يعولهم من ماله الا ان ظاهر التعريض كون الحق لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المحللة قال الشيخ واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار من الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر الى علي بن مهزيار المشتملة على قوله ع بعد اسقاط خمس بعض الاشياء عن شيعته في سنة المكاتبة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما بملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل ما يحصل للانسان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال من حيث هو مال او بغيره بالاختيار او بلا اختيار الا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض الشيخ عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوى ومحل دعاوي الاجماع والشهرة اختصاص ذلك بما يستفاد ويكتسب فعن الحلي فيجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك في غيرهما عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسابقها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع على خلافهما ونحوه عبارة المدارك الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحو عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص ونحو ذلك والحاصل ان عباراتهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين ناظر الحكم بالاستفادة وبين ناظره بالاكتساب والتكسب والاول اعم ظاهرا لانه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث المالية وفي الغنائم عن الجوهري والفيروزابادي التصريح بان

الاكتساب بطلب الرزق فالاصطياد مثلا للشهوة المفسرة استفادة لا اكتساب ولا وثوق بالعموم ما هو الاخص بالاعم المدلول عليه بتلك العمومات المنجبرة مع كثرتها بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سلامتها عما يدل على تخصيصها بالاخص بل الظاهر ان مراد المعبرين بالاخص هو الاعم ايضا لا ابعد ان مراد المعبرين بهما هو الاعم منهما فيشمل مع القصد الاختيار وبدونه لئلا يتحد مضمون الاخبار وكلام الاخيار كما يشعر به بل يدل عليه كلمات جملة منهم الا من كان بحيث لنا ما اما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فقد اطلق الاكثر بالتنبيه على الميراث والصلة وظاهره عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة وسيجيء كلام العماني في مسئلة الميراث وقد استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيده الرجل وبما دل على انه في كل ما افاد ومثل الشهيد في اللمعتين جملة الميراث والهبة في المكاسب بل صرح بانهما بانه لا يشترط فيها اي في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا ومنها ظاهر عبارة المعتبر حيث عنون المسئلة بالاكتسابات مع انه في اثناء كلامه الى قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد اورد ايضا استثنائهما في كلام اصحاب الجداول من عموم انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر عنوان التكسب حكم بوجوب الخمس في نماء مثل الميراث وغيرهما الاخص مع انه لا يصدق عليه ان النماء مستفادا ومكتسبا الا اذا قصد ابقائه لذلك ويؤيده ايضا تمسك الاكثر بعموم الآية مع ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة ولذا عد في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات وعن الوصوفي تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها قال لان الجميع غنيمة وفائدة نعم حكى الفاضل الفقيه في فقائه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها اي الفائدة المكتسبة وح فلا تشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما ذكره صاحب البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك الحسن دعوى ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل المقصود تصحيح اطلاق الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر واذا منع المخالف من صدق الاكتساب ورد على الحلبي هذا ويمكن ان يقال ان نصرف الاطلاقات او دعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب او الى العكس والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصد واستفادة تشبه الاجتهاد في مقابل النص لضعف تجهم بعلم ثبوت الخمس في مثل الميراث والهبة وهذه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمنا ان الاستفادة يعم الحاصل بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة واحرازها فالفائدة لتعم ما حصل بالاستفادة وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدته من علم او مال والمسئلة محل توقف مما ابعد ما بين ما قويتنا وما يظهر من جمال الدين الخوانساري في حاشية اللمعتين من ان ابقاء كون الاكتساب صنعة المكتسب لا مجرد استفادة شيء اتفاقا حيث انه بعد تعميمه كلمة عبارة المحقق في وجوب الخمس فيما يجتنيه مثل الزنجبيل والشيرخشت والصمغ معللا ذلك بان كله اكتساب قال والظاهر انه لجعل كل واحد منها وان كان انما يتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما لو اوقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى بل قال في آخر حاشيته مسئلة استثناء المؤنة بعد ما حكي عن المحقق الاردبيلي ره جواز احتساب المعدن او الكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا الوجه يكون ذلك صنعة له لم تدخل في شيء منها نعم قد يقال على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا

مسئلة المشهور كما قيل عدم وجوب الخمس في الميراث والهبة بل عن ظاهر كلام الحلي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر وجوب الخمس غير الحلبي واستدل لهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاشارة لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارة المنقولة عدم الفرق بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياطة والتجارة وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى لعموم الآية بناء على ما مر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكي التصريح به عن جماعة ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك ويورث وما دل من النصوص المتقدم بعضها ومعاقد الاجماع المتقدمة على وجوب الخمس في كل المستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به جماعة منهم الاسكافي المتقدم والخصوص المستفيضة في الهبة المتقدم في الميراث بعدم القول بالفرق منها رواية يزيد المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله عليه السلام الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمحكي عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كتبت اليه عن الرجل يهدي الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الف درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب ع الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كما ترى صحيح واشتماله على احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب اياه في كتابه وهو اعلم بحال ابن هلال مع ان روايات ابن ابي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها فذكر احمد من جهة اتصال السند ومكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والتقييد بالخطر لعله لصرف غيرها في المؤن غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب ع لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس

الظ منه ظهور ولا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح به صاحب الخمس لا كونه تبرعا ثم ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس والمعتبر كما عن المنتهى هو ذكر الصدقة ولم يذكر عنه ذلك غيرهم وكيف كان ففي وجوبها في مثل الزكاة والخمس اذا فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه مال السادة والفقراء فكانه يدفع اليهم ما يطلبونه فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض ابلغ الخمس بناء على عدم وجوب الانفصا على الدفع على مؤنة السنة ثم ان مما ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة في امواله وان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان باعها فالظ تعلق الخمس بالزائد على اشكال حيث انه في ما يا ماله فلا يحسب فائدة وان لم يبعه فالظ عدم ثبوت الخمس فيه لان زيادة الثمن اعتباري لا يؤثر في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وشيعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشاء اما فساد التخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل عن مؤنة السنة السابقة من الاقوات ان كان قد دفعها عن مؤنة السابقة المستثناة من المال المخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس واستفادها من وجه لا يوجب الخمس كالهبة والميراث فلا ينبغي التامل في انه لا يوجب الخمس في اصلها عدم وجوب الخمس فيهما والحاصل ان الفاضل عما اعده للمؤنة لا خلاف لاحد في ان حكمه حكم اصل المال فان كان مما يجب الخمس فيه لا خلاف في وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على اختلاف اجناسها عن مؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان والزرع الذين لم يقصد بهما الاكتساب بل الغرض نفس الحاصل بعياله كالبساتين الصيفية والخضروات ونحو ذلك لا المعدة للاسترباح والاكتساب ولا يكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة من السرائر في البستان الموجود في الدار يأكل العيال فاكهته ثم يفضل منه الشيء ويباع وبهذا يندفع ما توهم المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشتري لاجله اذا فضل وما قيل ان الظاهر ان في العبارة سقطا وان الصواب الاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات ولا في عبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثله في التحرير لكن الظاهر انه ماخوذ من المنتهى وقد اشار الى المناقشة في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي ره في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات

مسئلة لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي تقدم استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثناءها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى لا يصدقان الا بعد المؤنة التحصيل فالمراد هنا مؤنة الشخص حكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرهما وفي المعتبر والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك الا ان التمسك بما ورد منها بقوله ع الخمس بعد المؤنة كما في التوقيع الى البزنطي والهمداني مشكل بعد الاستدلال به على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز والغوص وارادة مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة يخرج ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز ونحوه تكلف بعيد فالاولى الاستدلال لغير ذلك من المستفيضة مما تقدم اكثرها مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الحنطة التي يأتيه بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنة الشخص لا في مؤنة التحصيل والظاهر مثل قوله في رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال يدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات والصنايع لا يحتاج تحصيلها الى ازيد من مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله ع في مكاتبة الهمداني التي قراها ابن مهزيار الواردة في خمس الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند الاطلاق مؤنة السنة له كما يقال فلان يكتسب ما يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اولئك والمراد بالمؤنة كل ما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والمسكن والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا في الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذا اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك وقد قيد ذلك في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا مضائقة وان اريد به التوسط ففي اعتباره نظر بل يمكن التامل في بعض افراد الاسراف اذا لم يصدق معه عرفا اضاعة المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه قد عد جماعة من المؤنة الهبة والصلة والضيافة اللائقة بحاله واستقرب شيخنا في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما عليه شرعا او عادة وبين ما يكون تبرعا فيه فلا يكون واجبا الاعادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل الثاني وفيه نظر بل لا يبعد الوضع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء يوجب استحسانه ونوع منه وان لم يبلغ حد اللزوم عادة والاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاشه ومعاده على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه فيستثنى لاداء الاعمال من حج الاستطاعة والسفر والتصدق والمندوبة المتعارفة لامثاله وبناء المسجد فضلا عن الهدايا والتحف للسلاطين لغير غرض ملزم وان كان حسنا فانه لا

اشكال بل لا خلاف ظاهرا في ان مقابل الدين الذي يستدينه في عام الاكتساب تابع لما يصرف فيه فان صرف في مؤنة اصل الاكتساب او المؤنة نفسها بالمعنى المتقدم فهو مستثنى من الربح ووجهه واضح وان كان لغير ذلك مما لو وجه من الربح لم يحسب من المؤنة كاشتراء ضيعة فظاهرهم عدم استثنائه حتى في مثل الدين المقارن للحاجة اليه وهو مشكل لان اداء الذمة من الدين محسوب من المؤنة عرفا وان كانت لا تسدّ بها الا الحاجة وان كان للجزء وكذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان لم يكن لمؤنة هذه السنة واما الدين السابق على عام الاكتساب سواء كان كالمقارن اولا فان لم يتمكن من وفائه الا في هذا العام او تمكن ولم يؤد مع عدم بقاء مقابله الى هذا العام او مع بقائه واحتياجه الى ذلك المقابل بحيث لو اداه سابقا احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وانه لم يتمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء بالنسبة الى هذا العام مع عدم الاحتياج الى نظام امره فقد احتسبنا من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس ففي جواز احتساب العدة وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح ومنهما وجوه بل قيل اقوالها الجبر اوسطها وفاقا للشهيد والمحقق الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة ولان الظاهر من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل اذ لا كلام ظاهرا في ان مؤنة التحصيل مستثنى من الربح لا غير لقوله ع في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة حيث قال له منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما بيان لقوله منه مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب لقوله في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس الخ والتحقيق انه ان كان المال الآخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كرأس المال في التجارة وعوامل مما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم كونه من المؤنة وكذا لو كان مما لا يحتاج ولكن لم تجر العادة بالانفاق وكذا لا يحتاج اليها كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس المال فالظاهر انه كذلك ايضا وان كان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة كمقدار من الحنطة والادام او نحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح من المؤنة غير ما يحتاج اليه مما عدا ذلك ولذا يكتفى بالدار الموروث ونحوها وان لم يجر عادة في صرفها ففيه اشكال لنظر الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالمسلم تقييد هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لا بخصوص الملاحقة فيه مشكل بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تخميس اصل ما يستفاد كما هو مقتضى الملاق نوله في الرواية المتقدمة ان الخياط يخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولعمر الله على المؤمنين اوزار بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا وكلوا اربعة الى غير ذلك مما يكون وضع المؤنة حصته مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف وفي المسألة محل اشكال الا ان الاصل والظاهر ينفي ظاهر النصوص والفتاوى بمقتضى القول الاوسط خلافا للمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختارا الاول لكن عبارة الاردبيلي غير مطلقة حيث قال فيما حكي عنه الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس والظاهر انه احترز عن الاموال التي لا تصرف في المؤنة عادة في المؤنة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال الآخر المستعد للصرف دون مثل رأس المال ولم اقف على قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحد دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيؤخذ منهما بالنسبة ثم انك قد عرفت انه لو اسرف احتسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المعتادة في المؤنة فما اتلفه او اضاعه فعليه غرامة ما فيه من حق السادة وقد صرح العلامة والشهيدان والمحقق الثاني بانه لو قتّر حسب له بل استظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المعتادة فالخمس انما يتعلق بما عداها فان كانت مؤنته المعتادة مأة فالمستثنى من الربح هي المأة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفق بالفعل على غير وجه الاسراف وليس المراد منه مقدار المؤنة المعتادة ليختلف باختلاف الانفاق وليس امرا منضبطا حتى يلاحظ استثناؤه فكلما وقع فيها في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظاهر عدم وضع مقدار المؤنة لما سيجيء من الغيرة بما ينفقه فعلا بل كذلك لو انفق المؤنة كلا او بعضا من المال الآخر الغير المخمس فليس له الاندار من الربح وما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء مقابل المؤنة من الربح ولذا لو حجها من غيره او اسقطها مسقط تبرعا او تركها الشخص تقتيرا ولو كهم ان الخمس فيما يفضل عندنا مما يفضل عما ينفقه فعلا لا عما عدا مقابل المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سيتفقه من المقدار فان اتفق انه لم ينفق الجميع ولو لتبرع متبرع فنقول بوجوب الخمس في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها فكما ان العبرة بما يصرف فعلا ولو على وجه الدين والقضاء ولا يحسب له التفاوت الحاصل بينه وبين المتعارف الوسط ولا يوضع له ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا ولذا تأمل في ذلك المقدس الاردبيلي وبعد جمال الدين الخوانساري بل صرح في كشف الغطاء باختيار العكس وهو الاقوى مضافا الى عموم ادلة الخمس فيما يستفاد والمتيقن خروج ما بذل فعلا ومع التقييد بالاحتراز عن الاسراف في الانفاق ثم ان الحول غير معتبر هنا على المشهور فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصوله وعن الحلي وجوب انتظار الحول متمسكا بما دل من النص والاجماع على ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد الشيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره قال والمؤنة لا يعلمها ولا يكملها الا بعد مضي سنته لانه ربما ولد له الاولاد او تزوج الازواج او انهدمت داره ومسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او اشترى

خادما

خادما او ما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده والقديم تعالى ما كلف الا بعد هذا جميعه ولا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس التأخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة صرف خمس تمام الربح فتعين ان يكون المراد تأخر تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه وثبوته فيه عن تعلق المؤنة به هذا الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق في مال اخراج الخمس والمؤنة منه كليهما فلا يكون في الربح الذي يكون الخمس على ما يبقى والمؤنة التي على خمسه مثلا بل الخمس تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولازم ذلك خمسه مثلا الى اضافة الخمس الى ما بقي بعد المؤنة فلا يجوز ان يضاف الخمس الى الحاصل الربح لان المؤنة مضافة اليه والمفروض عدم اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل له بزمان اخراج الخمس بالاضافة الى زمان اخراج المؤنة ولما كان هذا المعنى مرادا من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا حتى من الحلي لم يمكن ارادة المعنى الاول وهو التأخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين فافهم واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا استحالة في حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر لزومه في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير اعتبار الحول عنه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكونه مما يتعين خمسه اذ لعله لا يبقى فاضل عن المؤنة الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث سيلحق ثم لو دفع الخمس وتبين زيادة المؤنة ففي ظاهر المسالك وحاشية الارشاد انه يذهب على المالك ولعله لانه دفعه خمسا بناء على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى تملكه الاخذ فلا وجه لاسترداده الزائد وان بقي عينه بل يمكن ان يقال انه مقتضى قولهم يجوز تأخير الخمس احتياطا للمكلف هو تعلقه واقعا بالمستفاد في اول استفادته بعد اخراج مؤنته منه بحسب ملاحظة حالته في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى آخر الحول غبطة للمكلف فكل جزء من الوقت يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس به في اول الوقت اذ الاحتياط للمالك في مقابل تعسر استرداده من المستحق وهو مما لا ينبغي ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر من الاحتياط للمالك عدم خسارته بان يدفع عليه الخمس مع ان اللازم على هذا عدم جواز التأخير اذا لم يتحقق الاحتياط بان يعلم بعدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثانيان اولا بالنقض بما لو دفع الزكوة على تقدير سلامته فبان تالفا فان الحكم بالاسترداد مع بقاء العين والاحتساب من زكوة مال آخر مع البقاء والتلف اذا تلف ولم يكن القابض عالما بالحال وثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة فالواجب في هذه السنة انما هو خمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن دفعه بان وضع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على الدفع من الاشياء تعويلا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكوة فان المدفوع على تقدير تلف المال ليس زكوة له لكن الانصاف ان ما ذكره لا يخلو عن نظر ومنع سيأتي بيانه في اخر المسئلة المكاسب ان الظاهر تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانتظار لصدق الاستفادة بمجرد ذلك ولو خسر وربح فالظاهر جبران الخسارة بالربح اذا اتفقا في تجارة واحدة بان اشترى شيئين صفقة فربح في احدهما وخسر في الآخر ولو كان في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد فالظاهر ايضا الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتأخر للخسارة المتقدمة ولو لم وجه على مذهبه مع ان مبدأ الحول ظهور الربح ان اراد الخسارة المتقدمة على الربح الاول كما هو ظاهر لان المتعقب للربح يجبر بالربح المتقدم ولا يحتاج الى الانجبار بالمتأخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك كما قطع بالجبران في الدروس وعلله بعض بان المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبرانه انما هو من المؤنة مسئلة لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب في عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس ما فضل لسبق تعلق الخمس على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها مما يلزم عرفا فانما يفضل عن مؤنة سنته وان لم يف بتلك الامر اللازم الا ان حفظه لضم اليه ما يفضل عنه في سنة اخرى يحصل ذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاحوط اخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترنا من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال آخر ولو فات الحج في عام الاستطاعة فان كان لعذر فلا يستثنى مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير ام لا الاقوى العدم لما مر من اعتبار الفعلية في الانفاق دون الشأنية ثم ان الاظهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه واما مبدأ حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب فهو زمان الشروع في التكسب وفيما لا يحصل بقصد كالميراث لو قلنا به زمان حصوله خلافا في الاول لجعلوه زمان ظهور الربح وجعله بعضهم زمان حصوله اما الاول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته الشتوية اول الشتاء وهو زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة ويأخذ من فائدة الزرع مؤنة اول زمان الاشتغال به الى آخر الحول واما الثاني فلان تنزيل المؤنة السابقة اليه على السوية فلا وجه لعدم بعضها من سنة بل السنة من حين ظهوره والحاصل ان مبدأ الحول المتعارف بين الناس في اضافة الربح اليه واخراج مؤنته من ذلك الربح مثل الزارع والتاجر والصانع انما يأخذون من مستفادهم مؤنة حول الاشتغال

فزيهم

نزههم ينفقون على الربح الموجود ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في اخر السنة كما سيجيء فان اداء ثمن الطعام ونحوه من الضروريات من الربح الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فاندفع ما توهمه بعضهم من الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا ان يتأخر العام عن الربح فلا بد ان يكون مبدأه حين ظهور وتناوله تدريجا بما عرفت بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول لما بعد حصوله كان هو المتبع مثل من يوجر ضيعته بمقدار من حاصلها فان الظاهر ان المتعارف في مثله ان يوضع من الحاصل مؤنة سنة المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد يكون زمان ظهور الربح اول الحول وقد يكون وسطه وقد يكون اخره نعم لو لم يكن تعارف فهذه الحول من حين وجود الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مختص بالمكاسب المتعارفة مثل الامثلة المتقدمة ثم ان الثمرة بين القولين تظهر مما لا يخفى فان حول الزراعة من اول الشتاء الذي هو اول زمان الاشتغال بها الى اول الشتاء الاخر على المختار من اتحاد اولهما في اتحاد اخرها حتى انه لو اتفق حصول ارباح متعاقبة مترتبة على التكسب الذي شرع فيه في اول رمضان واتفق حصول الاخير منها في رمضان المقبل كان اخر السنة اخر حولها ولا يجوز ان يوضع منه المؤنة العام المستقبل كما لو زرع من الخضراوات ما له لقطات متعددة او زرع منها ومن الحبوب اجناسا متعددة يحصل ازمنة متفاوتة فان اختلف ما عن التكسب فيكون لكل ربح زمان الشروع في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما ويختص كل مؤنة زمانه المختص به فاذا شرع في اول الشتاء بزرع الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة الصيفي كان مؤنة من اول الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة زرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الاخر موزعة على كلا الزرعين ويخرج تمام حاصل الشتوي لتمام سنة منه الى اول الصيف الاخر ويختص الصيفي ويخرج تمام حاصل الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار حيث ان المستفاد منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييد ذلك بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح بحيث يتعقد وقريب منه وهو منفي بالعسر والنقل مضافا الى السيرة القطعية مع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد الخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان كل ربح وكل فائدة منها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل الظاهر من قوله ع الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنة التحصيل والصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد واحد يخرج الخمس مما فضل منه عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس في المتاجر والصنايع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة والصناعة مع حصول الارباح المتدرجة تدل على ان المستثنى من الجميع مؤنة واحدة ولا يكونان الا ان يكون لهما سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون تدريجية فاستثناء مؤنة واحدة يدل على ان المجموع سنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية عدم تقسيط المؤنة عليها بل يصرف الربح الحاصل اولا فاولا في المؤنة فما بقي بايديهم في اخر السنة من الربح الحاصل اخيرا يعينه مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقبلة منه لما عرفت من ان العبرة بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتعددة متحدا فالارباح المتعاقبة بمنزلة الارباح المتعددة الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين صرف مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل في اطلاق ربح العام على الباقي في تمام ما ذكر واضح بما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجارة والصناعة المستمرين على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيهما شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد سنة هذا الامر الواحد واما الاستفادات المتعددة التي ليس جامع واحد فتقرير المطلب فيها يحتاج الى التفطن فيما نحن فيه لامر اخر وهو ان مثل الاية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله ع في موثقة سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير ولا ريب في افادته للعموم بالنسبة الى افراد المستفاد والمغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام بمعنى ان كل مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد عشرة اخرى فيتعلق ايضا الخمس فيكون هذان المستفادان فردين من العام يتعلق بكل منهما حكم مستقل بالحاظ او انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموصول في الاية والرواية فان قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يوزع مؤنة الزمان المشترك بينهما فان قلنا بالثاني فالمقيد هو المجموع المستفاد بالاستفادتين فلا يعتبر فيه الا سنة هذا المجموع فيستثنى مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين ويحمل الباقي وحينئذ فالظاهر المتأمل في الاخبار هو الوجه الثاني كان يحكم ما ذكرنا وجه الظهور ان جملة الموصول في الاية والرواية المحلين فالوحدة والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد بالموصول مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد عشرين درهما باربعين استفادة كل مرة نصف درهم يصدق عليه انه استفاد عشرين فان قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة لتحقق الجنس وتقييد هذا الحكم بما بعد وضع مؤنة سنة فالاستفادة الثانية ايضا سبب مستقل لثبوت الحكم ايضا فيها ايضا فقد ثبت بتلك الاستفادة متعلق الحكم ويقيد كل منهما بما بعد وضع مؤنة سنة قلت تعلق الخمس بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث انه من احاد جنس المستفاد منه فلما

استفاد العشرة الثانية مجموع المستفاد واحدا لجنس الاستفادة فيتعلق وجوب الخمس به ولا يصح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا اخر للعام غير المفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرون مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة بل بعضه والمفروض ان الموصول عموما بالنسبة الى اجزاء كل مستفاد كما ان له عموما بالنسبة الى افراده نعم هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموصول كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة كان العشرون فردين من الموصول ولا ريب في انه خلاف الظاهر ويتفرع على ما ذكرنا ان في صورة وحدة زمان الاستفادة المتعددة لا يتعلق بالمكلف احكام مستقلة في كل منها بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع مؤنة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك لا يخفى مخالفته لظاهر المتفاهم بل يحكمون بان الخمس يتعلق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرجون المؤنة عنه من اي جزء كان وقد يصير فردين مستفادا واحدا باجمعه في المؤنة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس من المستفاد المصروف بتمامه لا يفهمون من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مناف لما اخترناه في مسئلة اخراج الغوص واستخراج الكنز دفعات متعددة ان الظاهر من قوله ع ما يخرج من المعدن او ما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فالانصاف ان الحكم بكون ما يتجدد بالاكتساب الجديد في اخر السنة بعد حصول الربح من كسب اخر في اولها مقدار من ربح تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان مورد السؤال في اخبار المؤنة لا يشمل مثل هذا فالرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس بعد اخراج مؤنة سنته لا يخلو عن قوة مع ان هنا كلاما اخر على فرض عدم ظهور الادلة الا ان في الاستفادات المستقلة وهو ان الثابت من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد او توزيع الزمان المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاقات الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في اول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر ايضا مائة فالمتيقن من قوله الخمس بعد المؤنة مؤنة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد والمتيقن سنة جنس المستفاد والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في اخر السنة شيئا اخر لا بد ان يفرز من هذا بالخصوص مؤنة سنة مستقلة يتداخل بعضها في بقية السنة الاولى فيجب الرجوع فيه الى عموم ما الخمس نعم او حصل المستفاد بعد تمام سنة الاولى فلا مناص عن استيناف سنة له **فرع** ثم ان الكلام في فورية وجوب اخراج الخمس بعد الحول بل بعد التمكن من تعيين المؤنة والعلم ببقاء ما يصرف فيها الى اخر الحول وان لم يتم الحول كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان ففي اطلاق الحكم بجواز التأخير الى الحول النظر ان اراد واما بعد صيرورة العلم بالمؤنة الراجع الى العلم بوجوب هذا المقدار من الخمس عليه في هذا الان الا ان يحمل كلامهم على الغالب من عدم العلم او يقال بجواز التأخير وان علم المكلف بالمؤنة ومقدار ما يجب عليه نظرا منه الى كثرة تخلف علوم الناس وانكشاف كونها جهلا وهذا لا ينافي حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاه اذ المقصود انه يجوز الشارع بملاحظة ما ذكرنا عدم اناطة الحكم بالامر الواقعي حتى يتأتى حجية العلم وعدم جواز التصريح بعدم جواز العمل فيحكم بجواز تاخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به ويجعله واجبا موسعا الى الحول **مسئلة** لو جعل الغوص واستخراج الكنوز والمعادن مكسبا فهل يتعلق خمس اخر بها بعد اخراج مؤنة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تخصيص الادلة الدالة على تعدد الاسباب ومن قوله ع لا ثنيا في صدقة بناء على اطلاق الصدقة على الخمس كما ادعي في الرياض شيوعه مضافا الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص واخويه في عدم تعدد الخمس فيها مع كونها في مقام البيان بيانه ان افضل الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له وما ورد من قوله ع عدد مال الناصب ابعث الينا بالخمس ونحوه خبر لا يحدها ورد في الكنز والمعادن والغوص فالظاهر من مقام البيان ولا يجديه هنا دعوى كون الاطلاق في مقام بيان حكم السنوات الخاصة لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تامل على ان المستفاد من اية الغنيمة سيما بضميمة الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس غير ارض الذمي المشتري والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل يظهر من بعض دخولهما فيها ايضا فليس هاهنا عنوانان متغايران تعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا اخر مغايرة لشروط غيره فتدبر في المحكي عن تحف العقول عن مولينا ابي الحسن الرضا ع فيما كتب الى المامون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن الشيخين والمتاخرين وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم وعن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا للصحيحة الى عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المفنعة عن الصادق ع وتامل في الحكم بل انكره بعض متأخري المتاخرين وعلله بعضهم بان مذهب لمالكية من العامة ان الذمي اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية وضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية عن مذهبهم هذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع ان اخذ العشر فيها اذا زرعها فيخرج ما يبلغ النصاب شرائطه من الغلات الاربع وتقييد مورد الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض عدا بعض العمومات اللازمة تخصيصه بعضها اخر فدلالته وصحة سنده واعتضاده بعمل المشهور بل بعدم المخالف عدا ما ربما يستظهر من بعض لاجل اهماله ذكر هذا القسم في موارد الخمس مع ان ظهور مذهب المالكية من الباقر ع غير معلوم لانه لم يكن كابي حنيفة في الاشتهار مع ان الموجود في مرسلة المفيد قول الصادق ع ان عليه فيها الخمس كما لتصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع المزروع فيها وكيف كان فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح فيصرف مصرفه

لانه المتبادر من النص وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظة الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى عدم القول
بصرف الخمس فيها بغير مصرف سائر الاخماس وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني او يعم المساكن والمباني ظاهر اطلاق
كلام الاصحاب هو العموم وان صرح في المعتبر والمنتهى بعد الاعتراف باطلاقها بان الظاهر ان مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في فهم مرادهم منشأه تبادر الخصوص
من اطلاق النص والفتوى وفيه ان التبادر المذكور انما هو في مقابل الطلاقة على ما يشتمل على البناء والاشجار فان الظاهر انه يعبر عن تلك بالدار والبستان لا الارض
واما الارض الخالية عن بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتوى ويتم الحكم في المبنية والمغروسة
بعدم القائل بالفرق اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة القابلة لها وان اشتريت للبناء والغرس فيكون مذهبهما مذهب القائلين بالعموم لكن الظاهر ان مرادهما
ما يعم البياض المشتري للغرس لصدق ارض الزراعة عليه لا المشتري للبناء ما بين العمران والدور وان كان بياضا قابلا للزرع وكيف كان فالظاهر من الرواية
استقلال الارض بالشراء لانها قضية اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت معها بل البساتين فان ثبت عدم التفرقة
بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا ينبغي الارض المشتري في ضمن الدور ونحوها من الرجوع الى الاصل لعدم انصراف النص ووصول الفتاوى
اليها مع ما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في غير ما كان في ضمن الدار والبستان لا لاجل ظهور الاشتراء في الاستقلال والا لم
يدخل في منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع غيرها او لا يبعد دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض للبناء والغرس الموجودين
فيها لكن لا بعنوان ان المجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر او الارض والبناء بل الان الارض في خبر الاشتراء ظاهر في المراد بالاستقلال في عنوان
لا في تعلق الشراء والمنع بدعوى الانصراف من جهة الطلاق نفس لفظ الارض فان الظاهر انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا يقال لمن اشترى ارض
بستان لا يقال للبستان انه اشترى ارضا هذا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا لو يهم يعممون
الاحكام المنوطة بعنوان الارض مثل الدور والبساتين كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة زادها الله شرفا وكذا في
مسئلة حرمان الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال
ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء كما هو ظاهر المشهور ومن عمومه عرفا لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال
كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في التذكرة والمنتهى والتذكرة وحيث ان الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال
مضافا الى الاستدلال على من قبلنا ما في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا لذلك ضوعف عليهم بالخمس ويؤيده ما رواه
الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على
ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عنون المسئلة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى الذمي وتبعه
الحكم فيها الى الاكثر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم لا اشكال في انه لا يرتفع هذا الحق ببيع الذمي لها من المشتري لا من اخر ولا بفسخه لها قيل لانها الفسخ
من حينها لا من اصل العقد نعم لو فرض المقولة ان تكون كاشفة عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض يوجب عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى
تعلق الخمس بالعين وللحاكم الاخذ من الارتفاع وله اخذ قيمة العين ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن على جنس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت
الارض مشغولة ببناء او غرس على المقولة تقوم الارض فيقوم الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويؤخذ خمس تلك القيمة ولو اراد ابقاءهما واخذ
ارتفاعها من الذمي فلا بد من ان يلاحظ اجرة بقاء ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان الاجرة غالبا
تعرف بملاحظة الملك ولو ترك الذمي الشاغل باجرة على صاحب الخمس جاز ايضا **مسئلة** لو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها
البائع على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب الخمس في
عينها اذا اشتراها الذمي واما ان كان بيعها للاثار الموجودة فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة
في خمس الكل او لا عينا وارتفاعا لاجل خمس الغنيمة ثم يخمس الباقي كذلك لاجل الانتقال الى الذمي ولا يبعد ذلك لكون الاشتراء واقعا على ما فيه الخمس فليس هذا
من قبيل الصدقة المتعلقة بالنبوي وان قلنا بان المملوك بتبع الاثار وانما يصح بيع العين في ضمن الاثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك
ارضا خمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار انتفاعه
الارض تبعا للاثار ويقابل الارض من حيث انها مستحقة غير مملوكة بالغلبة خمس تلك المالية ثم انه ذكر الشهيدان ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من
العين واخذه من الانتفاع وفيه انه لا دليل على هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي ولهذا قيل انه لعل مرادهما انه للذمي ان يمنع من
العين ويقبل الانتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان يقبل الانتفاع لو رضي به الذمي لا ان له الزامه بالانتفاع مطلقا اذ لو يدل الحديث الا
على تعلق الخمس وهذا التوجيه على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو شراها من الامام او نائبه وشرط عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى
بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين واشتراط عدم تعلقه مناف للمشروع واسوء منه تحمل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط في البناء

انه لو شرط سقوط الخمس فسد ولكن استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط **مسئلة** لو تملك ذمي مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم البائع قبل
الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البائع على الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتاخرين بعدم وجوبه
باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس ايجابا بالشرع لما لم يجب فيها بل الزاما للمشتري بهبة بعض ماله الى اهل الخمس لا بعنوان الهبة من الذمي وحل اهل الشرط
فيصح ما عن بعض من ان الاحوط الاشتراط خروجا عن خلاف من لم يوجب في هذه الارض ولكن بالوجوب يصح من صحة اشتراط هذا الشرط على تقدير عدم
الوجوب وان كان هو ايضا واضحا مع ان فائدة الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والفرض ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء
بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخ الحرام على اقسام اربعة الاول ان تعرف قدره وصاحبه فحكمه الشركة في العين فيتبدل المال الا
ان يكون الخليط مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد في حال الاختلاط مالا فيجب القيمة على من اختلط سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط
بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بغيره الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها
فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه اليه كما اختاره في التذكرة لما سيجيء من الاخبار من التعليل بان الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر
ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال به لاصالة براءة ذمته عن الزائد مع ان مقتضى يده او يد مورثه على الكل وصحة تصرفه فيما يقتضي ملكية الكل الا المقدار
المعلوم حرمته مضافا الى استصحاب الملكية في بعض الصور مثل ما لو علم انه او مورثه باع مالا ولم يقبض عوضه او تردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب دفع
ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن وعلم تملك الغير له لا يثبت جواز تصرفه فيما يشك في تملكه مضافا
الى ما يشعر به تعليل الخمس في الاتي بقوله ع ان الله قد رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي في الحرام الا ان الله رضي عنه في هذا
المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر في بيان
التخفيف والترخيص بل كان تشريعه زيادة تكليف نعم لو ثبت مقتضى اليد او مقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك لظاهر فلا يجري فيه هذا الاصل
ويحتمل القرعة في المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب ويأخذ ما يتيقن كونه لنفسه ثم يقرع في المشكوك لعموم ادلة القرعة ويحتمل اجبار المالك
على المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان لم يصالح مع ولية الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون مال الصلح
في يده امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وما تقدم من اصالة عدم تملك ذي اليد المقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه
للغير ولا وجوب دفعه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء ولو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين عليهما
الحاكم ما يصالحان به اصلا لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف لان زيادة تفضيل احدهما كتخصيصه بالكل
ترجيح من غير مرجح فيتصالحان على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والاخر دينارين فامتزجت الثلثة وتلف احدها بغير تفريط من المستودع فان
المشهور كما في رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الاخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح
ولا يخفى ان ما نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة المغيرة في رجلين كان معهما
درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك من ان لاحد الدرهمين للاول والاخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض لليمين منهما او من
احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التخيير بينهما في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة عليهما في
مثل هذه الموارد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى الرجل ثوبا بعشرين والاخر ثوبا بثلثين فاشتبها فان المشهور كما في رواية اسحق بن عمار انه
يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الظاهر منها وجوب المصالحة بينهما انه راجع الى هذا النحو ولعل وجهه
ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشترى له مساويا لما اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الظاهر من كون الثوب
المشترى بثلثين تزيد قيمته عادة على ثوب العشرين فقد رجح القيمتين قدر الامر من هذه الاحتمالات الا انه في القرعة الا انها انما تجري في مقدار
الامرين كون مجموعه له او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما على وجوه غير محصورة والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناط
منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيدان في مسئلة الدنانير بقوة القرعة نظرا الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما
اذا كانا في يدهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر وعن العلامة في مسئلة الدنانير ان الدينار الثالث يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب الدينارين
منه ثلثين وعلى صاحب الواحد ثلث كما اذا اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيز من قيمته فقد تقرر ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم
محصورين ويتحقق العسر لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البراءة ويحتمل ان يقال انه يدفع الى الحاكم ليهم من المال المذكور ما يتيقن معه
تخلو ما في يده عن الحرام ويتولى القسمة بنفسه لحاكم اذا امتنعوا عن الاجتماع على هذه القسمة بالمباشرة او التوكيل فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين
قوم محصورين وطريقه فيه نفع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد وهو ضرر
عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا بعد في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين فالاظهر انه يدخل

في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب والظاهر انه يتصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية علي بن ابي حمزة
الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية لعنهم الله تعالى واصاب مالا كثيرا وندم على ذلك وسأل الصادق عليه السلام عن ذلك فقال اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن
عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به ورواية حفص بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا
صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج
لعله امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به ومصحح يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال
له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فأي شيء نصنع به قال
تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع به قال اذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك
قال على اهل الولاية ويؤيده هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها ورواية حفص بن غياث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرد عليه فقال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يعرفها
فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له الى
غير ذلك ويستفاد من هذه الرواية وغيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا اخبار اخر تخالف ما
ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل اليأس عن صاحبه ومنها ما دل على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية محمد
القسم الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه ومثله رواية داود
من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال لا ينافي الامر بالتصدق به في رواية حفص بن حبيب المتقدمة لانه من قبيل صرفه على الفقراء نعم
في مكاتبة ابن مهزيار عد من جملة الفوائد والغنائم ما يوجد ولا يعرف له صاحب ويمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب وكيف كان فينافي
روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال الخمس من الفوائد والغنائم ولو بعد حين لكن العمل بالمكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعاة الاحتياط بناء على
ما حققنا سابقا من تحريم هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بتحريم مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه الصدقة مندوبة يجب على الشخص فعلها عن
المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثاني في مصرف صدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه نعم يظهر من اولهما
في مسألة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف الصدقة الواجبة بل صرح في مسألة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة للحاجة ثم انه بعد ما فرضنا في
هذا القسم العلم بقدر الحرام كما استقر به تعم وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والتذكرة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح
وحاشية الشرائع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض الاجلة انه لا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى ظاهر اطلاق الغنية
والنهاية والوسيلة والنافع والشرائع والتبصرة واللمعة والمحكي في المختلف عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر ارادتهم
صورة عدم تميز قدر الحرام تفصيلا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسألة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم
في الروايات الاتية وستعرف انها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلا نعم يمكن ان يقال ان التعليل وان اختص بصورة جهل المقدار الا
ان فيه بناء على اختصاص الخمس في المسألة الاتية ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصرفه بنو هاشم الا ان الله سبحانه رضي
مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصل ذلك انه لا فرق بين العلم بقدر الخليط والجهل به في وجوب صرفه الى بني هاشم وكان الا ان الله رضي عند الجهل بصرف خمسه فيهم فتعين
مثل هذا الكلام انما يتم في مال يكون امره في نفسه مع قطع النظر عن جهالة مقداره اليهم فيكون الجهل بسبب الرضا بهذا المقدار الا سبب كون امره اليهم فتعين
اختصاص المصرف في هذا القسم ببني هاشم لا بمعنى وجوب الخمس كما يظهر من بعض بل بمعنى كون المخرج قليلا كان او كثيرا من باب الخمس ويؤيده ما ذكرنا انه تقدم من
اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره وربما يدعى عموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط
وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط بان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما مدا رضنه بمثلها فانه اذا وجب في مقدار
الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف ومجهولا له مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق به لزم في القسم الرابع
التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعله لانضمام الشك الى القدر المتيقن هنا فلا يجب التصدق بالقدر المتيقن اذا علم عدم الزائد عليه
بصرف في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه ولي ان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام اما
رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت بلا وارث من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام عليه السلام فيكون الامر بالتصدق
من باب الاذن بل ظاهر رواية ابن حبيب المحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من
ربحه واما رواية ابي يونس وابن ابي حمزة الواردة في من بعد الوصول الى المالك فهو ورواية داود بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اني قد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت
صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه فقال له ابو عبد الله عليه السلام لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال والله انا ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه

الى من يأمره قال فحلف فقال اذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت منه قال فقسمته بين اخواني وهو الامام عليه السلام ففيها ان الظاهر من الاخبار الواردة هنا المالك وهو المتميز فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم
ان المحكي عن الاردبيلي في كتاب اللقطة وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو المشهور برد المظالم وزاد الاخير ان القسم الرابع اقول يعني يدخل فيه ايضا ما
استقر في الذمة من الاموال وان كان تختلف الرد لا تصدق الا على الاول فتبين ويشكل فيما لو اوصى به ولم يعلم مراده وجعلنا المعتبر مختلفا القسم الرابع ان يكون مجهول
القدر تفصيلا مع الجهل بالمالك ولو في قوم محصورين والمشهور بين من تأخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحليته الباقي وعن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال
بسند الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس
ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك
المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وفيما رواه المشايخ الثلاثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير
المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا او حراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال علي عليه السلام
تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة
عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كما ترى الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه
المتعارف ومصرفه المصرف المعهود وهو المتبادر بل ينبغي القطع به بالنسبة الى ظاهر الاصحاب بل ظاهر الرواية الثانية ايضا بعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من
ثبوت الحقيقة المتشرعة في زمان الصادق عليه السلام وان كان كلامه عليه السلام حكاية لكلام امير المؤمنين عليه السلام الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند
المخاطب حين الخطاب واما الرواية الثالثة فالانصاف انها ليست ظاهرة في ذلك ان لم نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما في رواية الغنيمة
بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان التصدق وان كان قد نسب الى الخمس في بعض الاخبار الا ان الاقرب منه مصرف الى الصدقة المقابلة
للخمس بل انصرافه اقوى من انصراف لفظ الخمس المذكور وبعده الى الحق الخاص بل امره بالتصدق من دون طلب بصفة المخصص قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال
صرف حق المخصص الى شركائه مدفوع مضافا الى ظهور الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا
ان هذا كله مدفوع بظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا اشكال
في المسألة بعد المرسلة المنجبرة برواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضاده بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض
عدم اطلاق يركن اليه الا انه مبني على القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بني هاشم اما لو قلنا بها واحتملنا اختصاصا الا برفع بظواهر ادلة الحلية
من العموم والخصوص دار الامر بين محذورين ولم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المغني عن الاحتياط في المسألتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال
المختلط بالحرام مع علم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويين في باب الربا من الكافي وبعضها
في غير الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه
قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط
الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما سيظهر من ذيلها من كون مورد الرجل كان يأكل الربو
بجهالة هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربو بكونه بعد البينة اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس نعم يظهر من محكي السرائر وجوب الخمس في المال الذي يعلم انه فيه الربا ايضا واما موثقة سماعة
فيحتمل ان يكون نفي البأس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل الحرام المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز منه التصدق
في بعض الصور فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية ليست في حلية جميع المال المختلط حتى لا تقبل التقييد باخبار المسألة التي هي اخص منه مع مخالفة حليته
الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن المشتبه في المحصور امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا في
امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان في الروضة والبيان ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من
قاعدة اليد وكون الاذن في التخميس في مقام بيان سببية التصرف في الباقي فلا يفيد دفع الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان في امثاله من التصدق
بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله عليه السلام ان الله رضي من الاموال بالخمس ولان الخليط المجهول مالكه اشغل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضي
عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع نعم تقدير ذكره وهذا بخلاف مسألة التصدق بمجهول
المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق بهما انما هو عن صاحبه باذن من الشارع في ايقاع هذا العمل للمالك شبيه الفضولي وان هو من ايصال المال الى ولي المالك
كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز ابقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب وبعد
منافاته للضمان وبهذا التقرير يظهر انه لو قلنا بكون هذا الخمس صدقة لا مصرفه في الخمس فلا يجوز صرفه في بني هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات
المفروضة عليهم وان قلنا انما يجوز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة مندوبة عن المالك بخلاف المال المختلط بالخمس فانه مال الله

جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقات الواجبة **مسئلة** لو كان الحلال الذي فيه الحرام لم يتعلق به الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب حينئذ اولا هذا الخمس فاذا حل المال الكل وطهر عن الحرام اخرج خمسه ولو عكس صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير اهله لخمس الآخر لم يجزئه العكس وكيف كان فالقول بوجوب الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله عليه السلام وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط زكوته **مسئلة** لو كان قدر المال المجهول تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر كما عن ... وجوب الخمس لا يظهر التعليل الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كما تقدم وارد في مقام بيان التخفيف واستقرب في المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف فالاطلاق ممنوع وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من فرض خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك لما عرفت في معلوم القدر من ظهور التعليل في كون حكم الخليط في نفسه يجري الى اصل الخمس وانما وجب الخمس في صورة الجهل بمقداره لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول وعلى كل تقدير يجعل الحاكم او العدل او المستحق بمنزلة المالك فيعامل معه ما مر في القسم الثالث من الوجوه مخففيها ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في المال لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه الصورة ثم ان القول بالاكتفاء بالخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون المجموع صدقة وخمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقواها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز قال في كشف الغطاء ولو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم فيقتصر ويرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع او التصدق بالزائد او نحو استرداد الصدقة بالمجموع ثم يرجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض والاكتفاء بما دفع وجوه اقواها الاول وسيجيء تقويته الاخير بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا على البراءة ان كان هناك يد واصل تعيد على نحو اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل على المتيقن من حيث الاشتغال او على المتيقن من حيث البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهير للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر من اصله فلو علم قدر الحرام اولا ثم تصرف فيه وخلطه مع ماله حتى نسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره فتصرف فيه واشتبه في ماله فجهل قدره بالاضافة الى ماله فالظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك يجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم به فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك ولعله لذا قال في كشف الغطاء لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط الخمس فيجتزي باخراجه فاخرجه عصى بالفعل واجزأ الاخراج انتهى ويمنع في ذلك بعض تلامذته في كتابه فيه نظر لان المقدار الخليط اذا احكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك فبعد الاختلاط وان دخل في موضوع مجهول المقدار الا انه خرج عن موضوع مجهول المالك ولو علم اختلاط ماله بما للعنوان الخاص كالزكوة وحصة السادة من الخمس وحاصل الاوقاف العامة فلا اشكال في انه كمعلوم المالك داخل في القسم الثاني الذي تقدم الحكم فيه والمتولي لذلك هنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس فالظاهر كونه كالمردد بين مالكين وكذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس فيشتركا كما لو دفع احد الشريكين خمس حصته فيجوز له التصرف في باقي حصته بعيد ذلك انه لو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم تفصيلا في ذمته وجب عليه صدقته **مسئلة** لو اوصى مبلغا معينا في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا بقصد احد القسمين جوزنا وحدة المصرف فيهما فلا اشكال والا ففي صرفه الى القسم الثالث من جهة ان الاصل عدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة او الى القسم الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في اموالهم فيحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين فيحتمل ان يقرع بينهما ويحتمل المصالحة معهما والمتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لم يعلم كون رد المظالم حقيقة القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق ايضا عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمة فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم في المال المردد بين شخصين وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وعدم قصد فرد خاص منه كان سمع ان من جملة الخيرات شيئا يقال له رد المظالم فيوصي به من غير ملاحظة ان في ذمته او في ماله شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته حقا لاحدى الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظاهر ان الاحتياط هنا كالاحتياط بمطلق التصدق ان لم يعتقد اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس بالسادة **مسئلة** الظاهر عدم اختصاص ما ذكر من الخمس بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصها بالمكلفين لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه وايصاله او مبدله الى مالكه او وليه فهذا الخمس ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة ليمكن دعوى انه فرع التكليف بل هو حق ثابت في جملة المال المختلط مع انه لا يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط بسوء صنعه كالمكتسب المتمحض عن طالب المال من حيث الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في مالهما ضعيف **مسئلة** لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظاهر الاجزاء وعدم وجوب التصدق بما تبين من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى السادة

لان ظاهر

لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه ومسامحة فيكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف الشارع مع المالك نظير ما اذا وقع هذا من مالك الحرام لخصوصه معرفة مع مالك الحلال لعدم بطلانه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا وفاقا لما قواه وادعى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او التساوي الواقعي وهو مع التقييد خلاف ظاهر قوله عليه السلام رضي من الاموال بالخمس وقوله وسائر المال لك حلال ثم مما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة اليسيرة مما كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلثا للمال او يكون شيئا معينا كهذا الفرس مثلا لان المفروض وقوع عوضه الى الشارع حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظاهر عدم وجوب دفع الزائد ايضا عن الشيء بعينه **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وقد ادعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن ظاهر المنتهى في الاول وبنفيه في الغنائم ويدل عليه الا الاخبار واما الغنيمة فالظاهر انه كذلك لما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة اولا ثم تقسيمه بين من حضر القتال حتى الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة المذكورة وفي الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض المشتراة من الذمي ففيه اشكال من تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان منع هذا الظهور لكثرة استعمال لفظة على في مجرد الاستقرار كما في قوله على اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب فظاهر اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها وعن المنتهى في فروع مسئلة الكنز الثالث الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لما تقدم من ان الاكتساب هما من اهله فان هذا الدليل ظاهر في ان عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها اكتسابات فيدخل تحت الاية ثم تعميم الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعواهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتساب بانه عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره فتفطن ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وخبر ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل وكثير وقد ادعي في المناهل ظهور اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل ان تصريحهم باشتراط الكمال في الزكوة واهمالهم هنا كالتصريح في عدم اشتراطه هنا فربما كان اجماعا وهو حسن ومن العجائب ان هذا القائل يرجح اخيرا اشتراط الكمال لعموم ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء وقوله ليس في مال المملوك شيء في غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط اظهر لورود دليله على وجه التكليف مع انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا القسم منه لانه في الحقيقة اخراج بدل لمال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وامكان التكليف بالخمس متعلقا به بعد البلوغ فان سببية التكليف لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظ من الاية انشاء هذا الحكم اعني السببية المستفادة من الموصول المتضمن لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لا انشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من يتحقق منه الشرط من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من استدل من الفقهاء بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال لعل مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين الاخبار وهو مناف لما عرفت من استدلال المنتهى **مسئلة** يجب الخمس فيما يكتسبه العبد من الكنز والمعدن والغوص لان كسبه لمالكه لولاه فيجب على المولى وفي اكتسابه لنفسه لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس بل هو شرط في وجوب ادائه فلا اذا تمكن ادى **مسئلة** الظ تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض المبتاعة من المسلم والحلال المختلط بالحرام والمظنون عدم الخلاف في ذلك واما ارباح المكاسب فالظ انها كذلك لان الظ من ادلتها سيما الاية التي استدل بها اكثر من الاصحاب لكن الظ عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه لصدق اخراج خمس الفائدة بل الظ ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجيء حكاية كلامه في تلك المسئلة لقوله عليه السلام لمن وجد كنزا فباعه ادّ خمس ما اخذت يعني من الثمن ورواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك والبردي والقصب من القطيعة ورواية السرائر المتقدمة فيما يبلغ من فواكه البستان والامر بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق عليه السلام وكيف كان فالظ من الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز التصرف في الا الخمسية من ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظ عدم التصرف في العين وكونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان بالاخبار والسيرة ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالي حتى يأذن له اهل الخمس وغير واحد مما تقدم في خمس الارباح

ونها ما ورد من صحيح الفضلاء من انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا وما عن اكمال الدين انه ورد على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله سرهما في جواب مسائل الى صاحب الدار ع قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب فيؤيد انهم جميع ما ورد في حل المناكح للشيعة لتطيب لهم الولادة وانكان ينظاهرها اختصه بخمس الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع عدم الضمان ولا نية عدم الاعطا فمقتضى القاعدة واخبار عدم حل اشتراء الخمس وانكان هو عدم جواز البيع فيما في مقدار الخمس الا ان الظاهر مما تقدم من روايات دفع الفقيه الظاهرة في عدم ضمان البائع حين البيع بل الجهل وكذا بعض ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطا هو الجواز واشتغال الذمة انكان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس بالعوض انكان تمعاوضة مجردة عن المحاباة والا فكالاتلاف في مقدار المحاباة او في المجموع والمسألة محل الاشكال العمدة دليل يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة عن التصرف في مال الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم تجدد مؤنة او حصاة على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وانكان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بما له والظاهر انه لم يلتزم به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتفق فيه لان مقتضى عدم وجوب العزل والاذن في التصرف فيه في جملة المال والظاهر انه كسابقه مخالف للفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح وانكان لهم حق متجدد فيه كما في عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين وخسر في تجارته خمسين دفع الخسارة على الربح وراس المال لكنه ضعيف لما سيجيء متعين ان يكون الاذن في التجارة منه على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاوضه لا للتجارة والاستفادة استحق من الثمن بنسبة الى العين كما في الكنز المبيع في الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت ولم تتحد عرفا الا ان موضوع دفع الخمس فيها هو مجموع ما استفاد لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع التي تدخل بظهور اولها وتنتهي بانتهاء اخرها من ذلك المجموع فالغنيمة هي الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترامية انما هي بملاحظة راس المال الموجود في المعاملة الاولى نعم اضافة كل فائدة التجارة التي حدثت انما هي بملاحظة راس المال الموجود في تلك المعاملة ومتعلق الخمس هي الفائدة بالمعنى الاول دون الثاني فيجب ان يخمس هذه الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول لصدق الفائدة بهذا المعنى على الحاصل في اول الحول مراعى بعدم حصول خسران يوجب زوال الصدق فيها بهذا المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي حصلت فيه لا تزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كلي الفائدة التي هي محل اخراج المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها نعم لو قلنا ان كل فائدة تحصل بتجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة بوضع من الربح المتجدد مقدار ما يخص حصة الخمس بنسبة المخصص بمجموع المال وراسه او بغير اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا لتم هذا الامر من جعل كل فائدة فائدة متعلقا للخمس وبجب مؤنة السنة منه مخصصا او موزعا عليها وعلى غيرها السابق او اللاحق فعلى هذا لو ربح ستمائة ووضع المؤنة منها ثم اتجر بالخمسمائة فربح خمسمائة فصار الفا وجب عليه مائة من الخمسمائة الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجيء على المالك الخمس من الاربعمائة الباقية وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا انه لاجماع او سيرة او لا يقول بتعلق الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر انه عدم استحقاق اهل الخمس ما يخص ربحهم من الربح المتجدد بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه او لا يبنى على عدمه نعم لو عاوضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس جاء فيه مقتضى القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البائع بما يخصه من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما لو دفع في الحول فيما اذا علم بزيادة الربح الا قل عن المؤنة ولكنا نقول بفورية الاخراج بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل فربما نظر الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول المؤيد بجريان دليل نفي الزكوة التي اجروها في خمس غير المكاسب في خمسها ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل ادلة الفورية كما ترى ثم انه قد عرفت في مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم بجواز تاخير الخمس احتياطا للبيت معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا دفع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد يتعسر استرداده من المستحق لان تعسر الاسترداد المنفق احيانا فالتبين امرا ملحوظا حتى يحتاط للتحاشي عنه بل معنى الاحتياط التحرز عن خسارته بدفع الخمس قبل تجدد تلك المؤنة والمفروض انه خمس واجب واقعا ومع فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب واقعا من حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان يراد اخراجه فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان فقيرا كسائر ما فيه

منه الخمس كان اللازم ايضا ملاحظة المؤنة في زمان وجوب التعجيل وربما يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول الوقت الى اخره لا الوجوب اولا خاصة مع كونه متزلزلا ومراعا بعدم تجدد زيادة مؤنة **مسئلة** المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس الله للامام ع وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام ع واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة الحسن على عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله فرسول الله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط منهم رسول الله و هذا القائل غير معروف كما في المسالك ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح ع قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لولي الامر من بعد الرسول فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته وان حكى بعض اسقاطها كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف هو افقه المشايخ الثلثة وباقي علمائنا وكيف كان فليس له ما ينوبهم الا ما يتوهم من صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم خمسا وكذلك الامام ع يأخذ كما اخذ الرسول وللجواب عنه في المختلف كما عن جماعة منهم بعد انه حكاية فعل فلعله ع اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعد جماعة منهم صاحب المدارك مجانا قاله ذلك لقوله ع في ذيل الرواية وكذلك الامام ع يأخذ كما يأخذ الرسول او نقول هو كذلك ان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملناها على حكاية فعل الامام ع ايضا او على ان المراد التسلط على صفو المغنم واستحقاق ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب الاخذ ومقابله في جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث انه توهم عدم الا علية المركوزة في اذهان الناس ولطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي ع واولى الدفع من توهم جواز اخذ الزائد غاية الامر تساويه لما ذكرنا احد الاحتمالين فلا يصلح للاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسئلة** المشهور بين اصحابنا هو ان المراد بذي القربى هو الامام ع وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار وعن مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف سندها بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة المحققة حيث لم يعرف الخلاف الا الى ابن الجنيد بل عن الانتصار الاجماع عليه وعن الشيخ نسبته الينا وعن كنز العرفان وعن مجمع البحرين نسبته الى اصحابنا نعم ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال خمس الله للرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولينا الباقر ع المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذوي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله ع قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم وما ارادته اصحاب الكساء واما باعتبار ملاحظة كل امام واولاده وعياله تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله في حيوته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه ح فله ع ان يصرف سهامه فيمن يشاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذي القربى في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ لم يعرف له موافق الا ان ابن بابويه رواه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان الاسهم الثلثة بعد رسول الله ع للامام ع ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولينا ابي الحسن الرضا ع في تفسير الاية قال فما كان لله فهو لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ع ونحوها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له يعني نصف الخمس للامام ع خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد ع الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن تفسير النعماني **تنبيه** واعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتراة والحلال المختلط وهو المشهور بل عن السيد دعوى الاجماع عليه وعن

المنهي والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي يدل على الثلثة الاول صحيحة مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين ففي صدر الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن الكنوز ومن المعادن ومن الملاحة الى ان قال ويقسم بينهم الخمس على ستة اسهم ونحوها صدر المرفوعة ويدل على ثبوت هذا الحكم في الارباح ايضا الآية الشريفة اما بنفسها بناء على ان الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما هو صريح كل من استدل بالآية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسب في الحدائق عموم الغنيمة في الآية الى جميع الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الخمس في زمان الغيبة دعوى الاجماع واستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة في الآية واما بضميمة الاخبار الواردة مثل رواية موسى بن عيسى ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمتين في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما ورد من ان عبد المطلب سن في الجاهلية امورا اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية فان اختصاص الآية بغنائم دار الحرب لا يدخل فيها سنة عبد المطلب في الاسلام وما عن زرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل يقول واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء فيما يدعون له لا مما يأخذون منه وعن الرضوي بعد ذكر الآية ان كل ما افاده الناس فهو غنيمة وما رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة** المشهور بين الاصحاب ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم عليه الخمس ويحل له الزكوة لعدم دخوله في منصرف عنوان بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فيحل له الصدقة بمقتضى ما دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على الاناطة باولهما فكثير جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فقوله ع في موثقة زرارة بابن فضال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله تعالى جعل في كتابه لهم ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بالمحمدية وفي بعضها باهل بيته وفي ثالث بذرية امرء لان هذه العناوين بعد تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها الى ما يعهد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق العنوانين المتقدمين مع اشتمال الاكثر من هذه الاخبار على ان المراد بهذه العناوين من تحرم عليه الصدقة ثم الظاهر ان عدم ابتناء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما زعم في الحدائق فيجب ان يلزم كل من قال بالحقيقة بالاستحقاق للخمس حتى تخيل ان القائلين بالاستحقاق هنا كثير وان لم ينسب الى السيد المرتضى لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم ولفظ منه الوصول اليه بالاب في لفظ بني هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى وان سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني ادم يا بني اسرائيل فان الظاهر ان بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة اليه فالظاهر منه ما يرادف الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بان اسم الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق كالحلي فانه قد تكرر في محكي عبارته في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف على الحقيقة وموافقته للسيد في تقسيم اولاد البنت مال الام للابن مثل حظ الانثيين وقد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في المختلف نعم في حاشية الشرايع نسب الى الموافقة للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكي عنه القول بالحقيقة مع انه لم يحك هنا عن هذا منه موافقة السيد وكذا الشهيد قده في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك اولاد البنين والبنات وقد وافق المشهور وكذا ابن زهرة ذكر في باب الوقف على اولاد الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينتسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل وجعفر والعباس والذي يوافقهم هنا للشيخ مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح الشهيد في اللمعة بعد ما تقدم عنه من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا وقف على من انتسب الي لم يدخل اولاد البنات وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقوله بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب بمعنى ان اولاد البنات لا ينتسبون الى امهم وانما ينتسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة مع دعويه الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب الى امير المؤمنين ع واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب هنا فالى ان ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة ان نظرهم الى عنوان ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكر وابنه يكون وذلك مع ان اجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك ان خلافهم في تلك المسئلة في انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف هنا في ان الانتساب كما انه يحصل بالاتصال بالاب ولو بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص حتى الواسطة لا يوجب جواز الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول وانكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخونساري قده في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات لو وقف على من انتسب اليه وكانه زعم ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بطريق الاولى كما ذكره في المسالك دليلا للدخول واولاد البنات فيمن انتسب اليه الذي هو المناط المستفاد من الاخبار وضعفا في بعضها وانصرافا في اخرى وتقييدا في ثالث هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في مذهب المشهور فلا منافاة في كون ولد البنت ولدا

وابنا حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله ع في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لآبائهم ولا يضرها الارسال لعدم الانجبار بما عرفت وكون المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب بالام معاملة العامي المطلق اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزل الحافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقاتها امهات هاشمية هذا هو الكلام في حكم الخمس واما الكلام في اطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التأمل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب دون ولد الولد ان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا قامت قرينة على وجود الواسطة وح فالظاهر جواز اطلاقه بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن والمعنى المجازي هو القدر المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد والابن عن ولد الابن فضلا عن ولد البنت فالولد والابن والوالد والاب متضائفان فكما ان المتبادر من الاخيرين الاب بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد والاب فكذا الاولان ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة على كون الواسطة ولم تدل قرينة على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول والظاهر ان التبادر من باب تبادر الفرد الشايع من الكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا لا من باب تبادر اقرب المجازين بسبب الغلبة ولا من باب سبك المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز بحاصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة في الاصل لا على وجه المباشرة في التولد بما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم صلوات الله عليهم في استعمالهم وانتسابهم الى رسول الله ص بعنوان الابن والولد المبنية بشهادة بناء السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفا بمن انتسب بواسطة الصلب لا الرحم لا على مجرد المكابرة واللجاج بينما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالآيات ودعوى ابتناء الاسؤلة على جهل السائلين بلغة العرب وحقايقهم كما ترى بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المتفاهم العرفي نظرا الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا في الاستعمال على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا في الاسؤلة والاجوبة اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر عن كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة ومجازا فحاصل الاعتراض ان الائمة ع بنو علي ع لا بنو رسول الله ص سواء كان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم على نحو اطلاق العنوان الاول ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر مما ذكرنا ان ما ارتكب في الحدائق من الطعن على المشهور انما يرد على من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني او ان الاول حقيقي دون الثاني ثم انه ربما يعترض على المشهور بما حاصله على طوله انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لا يستحق الزكوة من جهة التيمي مثلا والاموي فيلزم التناقض وفيه ما لا يخفى فان الخمس انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص حتى يجتمع الاستحقاقان من جمع العنوانين باعتبار الاب والام وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا بنفي الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد منه احدهما استحق الخمس دون الزكوة وهذا واضح جدا **مسئلة** المشهور مطلقا او بين خصوص المتأخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله ع في مرسلة حماد المتقدمة انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي ص نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في الارباح الواردة في وصية رسول الله ص انه عد من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي امر المؤمنين ع وامرهم ومن بعده من الائمة ع من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك مما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بني هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من كل صدقة فيجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك للمتتبع في الاخبار مع ما فيها وان المقصود دفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطي تمام خمس مال البعض وتمام الآخر لآخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب التقسيم مع ان عبارته المحكية في الحدائق لا صراحة فيه لانه في مقام ذكر وظائف الامام ع في تقسيم الخمس مصلحة بلفظ ينبغي ذكر انها ما ليس بواجب مع انه ذكر في آخر المبحث انه اذا حضر ثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو اظهر من ذلك حيث قال يلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام ع والشطر الآخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الآتية بل هو على الظاهر خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى الفا والمساكين الوفا وابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكي عن الشيخ اختياره بعد حكايته عن الحلبي والمحقق ولم يعلم فتوى المحقق بالوجوب في كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلبي الاستحباب نعم قال المبين في الذخيرة ولعله لظاهر الآية بناء على ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع النصف الى الامام ع ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب

النصف ستة اقسام ويرد على الاية منع كون اللام فيها للملكية لمنع كونها حقيقة فيها لما المحكي عن محققي اهل العربية كونها حقيقة في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس في مقابل غيرهم بمعنى انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق ع في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام واما وجود مع الاسهم الثلثة الى اربابها فلدليل خارج من اجماع وسنة مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد ونسبته الى طائفة باعتبار مفهوم تام لجميع ما يفرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن التفصي عن هذا كله بان الاختصاص المطلق ظاهر في الملك مع قابلية المختص للملكية والمختص به المالكية فليس الملكية معنى مجازيا للام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين ارادة الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا واحدا وهذا المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص اذ ان للوصي هذه الصيغة بعد في المسجد كذا ومدرسة كذا هذا كله مع ان اللام في لذي القربى للملكية جزما فعطف الطوائف عليه من تكرار المال بعيد كونهم ملاكا ايض كيف ولو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام ع سهمه كانت الاية غير مثبتة لاعطاء سهم الطوائف مطلقا ومن بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وانهم حجبهم كتاب الله الناطق نحو كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع وقول احدهما ع فرض الله نصيبا لال محمد ص فابى ابو بكر ان يعطيهم الى غير ذلك اما تابيد حمل الاية على بيان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب تقسيم الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة الا باذنهم ووجوب ايصال العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاولين مبني على ارادة الاستغراق من اليتامى والمساكين والظاهر من الاية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في وقفت على الفقراء وهذا لهم بعد فالي واما اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز اضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما اشرنا سابقا ثم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد حمل الاية على الملكية او الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كل منهما من حيث المصرف فيه لزم بظاهر الاية التسوية بين الاصناف كما صرح به الحلبي في عبارته المتقدمة مع ان هذا مع على اطلاقه مما يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مطرح صحيحة البزنطي عن الرضا ع ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر ما يصنع به قال ذاك الى الامام ع ارايت رسول الله ص كيف يصنع اليس كيف يعطي على ما يرى كذلك الامام ع ونحوها مرسلة حماد الطويلة الدال على ناطة الاعطاء بمقدار الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في جواز دلالته على عدم وجوب التقسيم ثلاثا بل عدم جوازه لجابنا مع انه قد لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الاوقات والتزام العزل لهما او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبرنا فيه الفقر فلا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فمثلث القسمة غير واجبا ولم يقل بوجوب التثليث احد مع ان ابن السبيل غير خارج غالبا بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس ثم يمكن ان تظهر الثمرة في عدم جواز اعطاء كل النصف لغير اليتيم مع وجوده او ان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع ان الاية تختص بالمشافهين ولا ريب في اختصاص الخمس في زمن صدور الاية بما كان يجتمع عند النبي ص او يقال ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب لا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي والامام صلوات الله عليهما واله على جميع الاصناف بل الاشخاص بلا ريب في وجوب بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمة الخمس دفع حاجتهم بل وكذا الغنيمة اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبي ص فيجب عليه التقسيم على الاصناف بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف ولعلم ان التقسيم في الزكوة ايض كذلك ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايض يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تقسيم الغنيمة وبين ظاهر في تقسيم النبي ص والامام ع لاصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم ع **مسئلة** الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص من ان شرع الخمس لحكمة ويدل على خصوص ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة لحماد ان الله جعل للفقراء قرابة رسول الله ص ما اغناهم به عن صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس من الامر بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من ان الخمس عوض الزكوة فهو مستحق الزكوة لولا الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها ايض من ان الامام يعطي اهل الخمس بقدر ما يستغنون به في سنتهم والمفروض ان اليتيم الغني ليس له ذلك لدلالة على اختصاص عن ليس له ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقير في الاية وفيه ما لا يخفى سيما بملاحظة اية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما مر في الخمس الا انه السبيل المستفادة من النصوص والفتاوى الدالة على الاتحاد في الحكم والمورد الا في الهاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينقض ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك واما عند من لا يعتبرها فهذا ايض احد الادلة عليه حيث ان القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يجب اعتباره هنا ايض لاجل ما ذكر ولاجل اشتراط التعليلات الواردة هذا اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه اللائق يوجب الغناء فلا اشكال وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكوة **مسئلة** اذا كان الامام ع حاضرا ابسط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط

اليد كان زمن حضور الائمة ع والغيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تعالى انقضائه فالاقوى ايض عدم سقوطه وهو المعروف بين الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط من الله عز وجل او من الائمة صلوات الله عليهم اطلاق ادلة الخمس من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك واحتمال الاختلاف في الشرائط كما عن صاحب الذخيرة مدفوعة بما يدفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطابات الكتاب والسنة المختصة وضعا وارادة بالمشافهين دون غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان بل في ذلك المجلس فضلا عن الغائبين ويكفي في عموم الحكم في هذه الاية للغائبين استشهاد الائمة ع بها كما تقدم من الاخبار المستفيضة مع ان قضية هذا الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة ع فيه مثل قول الصادق ع اني لاخذ من احدكم الدرهم واني لمن اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل من مالنا درهما ومثل قول ابي جعفر ع في جواب ابي بصير حيث سئله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك مضافا الى ما دل على الامر بدفع الخمس اليهم ومطالبته والانكار من تحليله والتكبر على من يستحله منهم ع مثل قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة بدون اذن الامام ع في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ومثل مكاتبة ابي جعفر بن يزيد الطويلة فمن كان عنده شيء من ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا صلوات الله عليه لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما احل هذا تمحضون المودة بالسنتكم وتزوون حقنا الذي جعله الله لنا الا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني ع لصالح بن محمد بن سهل حيث جاء يستحله من عشرة الاف درهم انفقها من مال الامام ع وقبله احدهم يثب على اموال آل محمد ص وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله تعالى عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امر علي بن راشد في المكاتبة في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس من مواليه ع ومثل ما ورد من الامر بتصدق خمس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين ع الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد قده عن بعض اصحابنا قدس الله اسرارهم من القول بسقوط الخمس مط في زمان الغيبة وتبعه على هذا سلار فيما حكي عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني وقال انه مشهور الان بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم بالغيبة ما يعم زمان حضور الغير مبسوطة ايديهم ع واستند لهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين واليهما الطاهرين وكذا سائر الائمة ع وقد تقدم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايض بمنع دلالة اكثرها وامكان حمل كلها او جلها على التقية من النهوض لجباية الاخماس بوكلائهم او خصوص خاصة مثل عسرة السائل وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما يدل عليه قوله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق الخمس بعينها الذي ينقل الى الشيعة من ايدي المخالفين او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم دار الحرب وعلى ان العفو انما هو عن حقهم المتعلق بانفسهم على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المستفاد من مثل قوله ع ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لان الشارع وجوده والعفو عنهم ع كما يظهر ذلك من نظائرهم ومن تعليلهم التحليل بطيب الولادة الى غير ذلك من الامارات الدالة على ارادة خصوص هذا القسم من لفظ الخمس نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله ع هي الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل منه ليزكوا ونحو تلك ولا يخفى انها مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر منها منها ما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم ع ويتلو القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط حصة الامام ع في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه نظرا الى ان ظاهر اخبار التحليل سيما المعلل منها بطيب الولادة العفو الحاصل الا بحق ائمتهم سيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل بظاهرها او يطرح او يؤول كذلك دعوى انصراف تحليل المحلل فانما يصح عن ائمتهم ع اذا لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك اذ للامام الولاية على الزكوة ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخل في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله وكيف وما الخمس الذي جعله الله لبني هاشم الا كمالهم بل يظهر ذلك على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد من ان الخمس لله ولنبيه ما لفاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس ولنا الانفال ومثل ما ورد ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ومن يليها من الحجج من ذريتها حجج على الناس الى غير ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول بان تمام الخمس للامام ع وانما كان عليه بالتزامه او بالزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاية لكن التحقيق ان هذا خلاف الاجماع بل صريح الاية وبعض الاخبار مثل رواية الثمالي المتقدمة في تحليل المناكح وقول ابي جعفر ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء وان قال ع بعده فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الستة الا انه كسائر الاخبار الذي يرجع عنها الاختصاص في الكل

اريدبها الولاية على التحليل البذل والحرمان والتحليل والمطالبة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام ع خاصة بالاخبار والتحليل بعمل بها
كالواردة في المناكح والاراضين والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى حصة السادات وما يطرح منها او يؤول فهو كلها بالنسبة الى حصة الامام واضعف
من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا حال الوجود ثم الى وكلائهم فربما يبحون للشخص كما في رواية ابي سيار ورواية عليا الاتي
وربما ياخذون وينفقون منه على قبيلهم فذلك الكفاية واما حال الغيبة عجل الله انقضائها فيجب صرف حصة الاصناف اليهم اما حصة الامام ع فالظاهر تحليله للتوقيع
المنقول عن صاحب الزمان روحي له الفداء في قوله ع واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وهذا القول ان امر الخمس راجع في كل زمان
الى الحجة في ذلك الزمان وفيه ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد من تلك الاخبار حكم عام لجميع ازمنة قصور
ايديهم العادلة صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة وقد اولها المحدث المذكور بان المراد واما حقنا من الخمس
ناعما انها طريق جمع بينه وبين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف الحصصهم وفيه مع انه لابد من تخصيص الشيعة في زمان من اما مر انه كيف
يمكن الحكم لسقوط الفريضة المقررية بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره وثالثا لم يدفع الخمس الى العرب وان زعم المحدث المذكور عدم
دلالتها على الثبوت مع ان الجمع لا يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للمجموع الى بعضه بل اما ان يحمل على الطلاقة واما ان يراد مما ذكرنا من الفرد المعهود المنفاد
في الدولة الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب ويظهر مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم في كتاب
منتقى الجمان من سقوط خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام ع مثل ما ورد من ان على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة
صلوات الله عليها وعلى مثل ما تقدم من رواية الحرث بن المغيرة الطبري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت ونحو ذلك مما تقدم ان المراد
تخصيص الحق بهم ع باعتبار وجوب دفعه اليه وولايته بذله ومنعه وتحليله ومطالبته ولذا ورد نظير ذلك مما لا يقول القائل باختصاصه بالامام ع وما
ابعد ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان الغيبة المستحق بنصفه كما هو محكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن
الروضة نسبته الى جماعة ويرجع اليه ما عن المجلسي ره من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمنه
في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجتزاء عليه قواعد الانفال وخصوص المناكح والمتاجر هو هذا
المقدار من التحليل لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالانقياد له من الزكوة التي اوقف قبول الصلوة لمن
هي عمود الدين بها مع انها معونة غير السادات فكيف بما هو معونة الامام ع وقبيله والمجعول لهم عوضا عن الصدقات ما ليستغنوا به عنها بل هي المودة المجعولة
اجر السادة فالقول بسقوط شيء منه جرأة عظيمة سيما مع ملاحظة ما مر ان المسئلة من الموضوعات حيث ان الشك في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل
فيها على اخبار الاحاد مشكل سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وقيام الاحتمال وقد صرح في المعتبر بان الحكم باباحة حصة الامام ع في زمان الغيبة كما
ذكره بعض اصحابنا غلط بل الكلام في مصرفه فالذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف اليهم وان قلنا بوجوب دفعها الى الامام ع عند الحضور لانه
شرط اختياري فمع عدم التمكن عنه يبقى العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه ع في الاموال العامة الا ان ذلك من
الولايات الخاصة مثل الولاية على اولاده ع او على ما هو وصي فيه مع عدم نقل الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة
به ع وكيف كان فالقول بوجوب عزلها والايصاء بها عند ظن الموت كما اختاره شيخنا المفيد حيلة اوضح من سائر الاقوال غير واضح بناء على عدم تملك الامام ع
للكل غاية الامر وجوب دفع الكل اليه حال الحضور لتولي البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة نعم لحصة السادات منع الحق من اهله ويؤيده ما
تقدم من رواية ابن طاوس في وصية النبي ص وقوله فمن لم يقدر على ذلك فليدفع الخمس الى الامام ع فليدفع الى الضعفاء من اهل بيته هذا مضافا الى ما علم من
حكمة وضع الخمس من استغناء بني هاشم به عن الصدقات فلا يلائم لهذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وحرمتها عليهم مختص بما ان ظهر الدولة العادلة
التي لا يحتاج الهاشمي فيها غالبا الى الخمس والزكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما نقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء به واحد بعد واحد
في مثل زماننا معرض للتلف بل موجب قطعي وكانهم كانوا قبل بتوا ذلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وظنوا قرب خروجه ع وان زمان الغيبة كله
على ذلك المنوال ولو يعلموا انتقال الحال وتقلب الاحوال بما يضيق من نشوة الحال كما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر كنوزها للقائم
عجل الله فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فحبس حصة الاصناف عنهم قول
مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمله من ارادة خصوص حصة الامام ع مما حكموا بوجوب حفظه بالايصاء والدفن
وعن السرائر نسبته قول المتاخرين الى جمع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف وحاصل الاقوال فيها خمسة السقوط والثبوت مع وجوب
الصرف والايصاء او الدفن او التخيير وربما يحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام عجل الله فرجه فقد عرفت ضعف القول بسقوطها
فالكلام فيها على فرض ثبوتها فنقول الذي يقتضيه القاعدة هو وجوب حفظها له ع لانه مال غائب واي غائب وحاله الفداء ولذا ذهب اليه جمهور اصحابنا
على ما في المعتبر وعن المنتهى وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه يذهب وعليه يعول جميع محققي
وادلة الفقه

اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب الانفال هذه المقالة ويعتمدون على
القول الاخير الذي اخترناه بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام ع وفي احوال الضعفاء شيعته في هذا الزمان ثم في ملاحظة حالة بالنسبة
اليهم هو القطع برضائه ع بصرف حصته فيهم ودفع اضطرارهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة والخاصة فالشك في هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء النار
حقه في احوال الطرفين او في النسبة مضافا الى ما حكي عن ابن عصام بن الحسن عن سنبل والد علم رضاه بالخصوص مضافا الى ان الظاهر ان المناط فيما ورد من الامر بالتصدق
بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى المالك لا لاجل الجهل فالجهل لا مدخلية له في اصل الحكم وانما هو سبب للتعذر فاذا حصل التعذر من جهة اخرى مع العلم بالشخص ونفسه
جاء الحكم ايضا مضافا الى عموم ما دل على انه من لم يقدر على ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا وخصوص ما مر من رواية ابن طاوس في وصية النبي ص مضافا الى ما يشعر به ما
دل على وجوب صرف ما نذر لمكان البيت في زواره معللا بان الكعبة غني عن ذلك وما جاء في صرف الوصية التي لا يسمى مصرفها في وجوه البر وكذا الوقف الذي بار مضافا الى
ما مر من رواية الطبري عن الرضا ع ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به من اعراضنا ممن نخاف سطوته فضلا عن حفظه
في ايام غيبته ع في حوائج ذريته وشيعته لا يخفى عن احد المصارف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة المنقدمة ومرفوعة احمد بن محمد
من ان عليه اتمام ما نقص وله ما زاد من مقدار استغناء ستة الاصناف بقدر الكفاف فيخرج صرف حصته من الخمس في مال الاخر مما يقع بايدينا من امواله ع في الذرية
الطاهرة المحتاجين لا ان يتعلمهم كان احد المصارف لامواله بل كان من اهمها وقد استدل جماعة بها بل المرسلتين على وجوب دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف
من باب التتمة لان عليه اتمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب لحق الله تعالى لا يسقط بغيبته من يلزمه للبلاغ عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم
على الغائب وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب الاتمام مطلقا اذا وصل بيده جميع الخمس ولا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم
يجب عليه الاتمام قطعا فان الروايتين بيان لسيرة الامام ع في تقسيم الاخماس والزكوات الا اذا اجتبيت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي مرسلة
حماد انه ان نقص عن ذلك شيء ولم يكتفوا به بقي الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولازم ذلك وجوب اعطاء الزكوة من ماله ع اذا اعوزهم
مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة واما ثانيا فلانه لا دلالة في المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة
والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك من باب مواصلة الاقارب الساقطة عند المفارقة بعد المشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة
الينا واما ثالثا فلعل دلالة الرواية على وجوب الاتمام من هذا المال بالخصوص فلعل الانفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة معند حاجتهم من ماله الاخر خاصا
لا تعلق بهذا المال لمصرفه اخر والحاصل ان اثبات وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة ذهب اليه جماعة بل في الروضة انه المشهور بين المتاخرين تمسكا بالرواية
محل نظر سيما اذا وجد مصرفه اهم من ذلك بل انه يجب نعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام ع لا يرضى الا بصرفه في هذا الامر وقد يقع هذا القطع بالرواية
في غاية الاشكال فان المسئلة من الموضوعات وحال المال المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان المال للدولة او المجتهد لا ينبغي على هذا المال كما في مجهول المالك ومال
الميت والغائب واللقطة لم يجب ملاحظة الاهم والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظاهر عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال
ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك لها بنفسه بعد علمه برضا الامام ع من الامارات التي ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد او بعد اعلام
المجتهد له وذلك انه يجوز لنا تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له ان يدفعه من اول الامر الى المجتهد وعلى المجتهد ان يقبله كما في كل مال غائب فيه يسعه به والرجحان الدفع
او الضبط الا ان يعلم المقلد لعدم رضا الامام ع بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البراءة من الخمس بل صرفها عن المالك اذا كان الصرف واجبا والعدل
غير كاف وربما امكن القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية وامينا عنه وخليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار
لكن الانصاف ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه عن الامام ع على الامور العامة لا خصوص امواله واولاده ع مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخليته
خصوص الدافع في رضاء الامام ع حيث ان الفقيه ابصر بمواقعها بالنوع وان فرضنا في شخص الواقعة تساوي بصيرتهما او ابصرية المقلد هذا كله على اختيار
من جواز التصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من جهة وجوب انفاق المعوز بن عليه فالظاهر انه يجب توليه الحاكم لانه كمولي
لكل حسنة عامة سيما مثل الانفاق بل يصرف في المصالح كائنة ما كانت الاهم فالاهم فيفرض المالك والمجتهد نفسه الامام ع وينظر الى المصالح التي احاط بها
علمه بعد الفحص عن موارده فايها كانت اهم في نظره وجب صرفه فيها لانه المتيقن من الرضا الا ان هذا ليس قولا لاحد من اصحابنا الا انهم بين مختص
له بالاصناف الثلثة كاكثر القائلين بالصرف وبين من شرك بينهم وبين غيرهم من مواليه العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام المفيد
وارتضاه جملة من المعاصرين فالقول بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف للكل ثم قد عرفت اعتراف المفيد ومن تبعه قدس الله اسرارهم بعكس الفحص المسئلة
وعرفت ان العبرة عندنا في الصرف برضائه ع لشاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا **مسئلة** يجب دفع الخمس كلا الى الامام
حال حضوره كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين وجماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط المالك على قسمته
افراز النصف للامام عمادا لا ولاية له عليه ولا على احد من قبيله ثم ذكروا ان الامام ع يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له وما اعوز فعليه
الاتمام ولم يحك التصريح بالمخالفة الا عن الحلي حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم له ان يحفظ الفاضل لهم وكذا من وجوب

تمام ما اعوز ولعدم الدليل على وجوب ايفائهم عليه قد اطال في الاستدلال على ذلك وزاد والتطويل في رده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه المسئلة و
نحوها من وظائف الامام ع الذي هو المرجع في بيان وظائفه غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيله للاتمام اذا لم يكفهم حصتهم وعدم الجواز
غير موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت فهو احد طرفي الجواز الا ان الظ اختصاص ما ذكره المص بقسمه جميع الخمس حتى يقصر نصيبهم من تمام الخمس على مقدار
كفايتهم لا ما اذا اريد دفع من الخمس لا تمليكا كما هو في هذا الزمان اذ الظ انهم ما قالوا بانه يجب عليه ع صرف حصته اليهم من باب التتمة ولو قالوا ايضا لم يكن دليل
على ذلك لان مستنده في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي
وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها مرسلة احمد المتقدمة
وفيها ان النصف له ع خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو
يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظ منهما سيما من سياق
المرسلة في فقراتها ان هذا الحكم بيان لصورة بسط يد الامام ع وجبايته جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقات ايضا
بين فقراء الناس نعم يمكن ان يدعى ان المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند غنائه ع واحتياج قبيلته لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم
وانكان قد يحمل عدم دفع الناس ما يجب عليهم ولعل ذلك يعقل لو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس والظ عدمها والجواز ان يكون
اتمامه من مال آخر اليهم الا انه لا يدعى عن ارتكاب يتفرع المنع بانه ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال آخر غير نصفه من الخمس تمم
الناقص منه كما هو مقتضى قوله ع ان الامام ع وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فمبنا ان طريق الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف
فيه جماعة كما حكي عن قولهم بما يأتي في بحث الصرف ثم ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد في كلام بعض
مشايخنا المعاصرين انه لم اجد فيه خلافا ولعله ناش مما تقدم عن المص من تقسيم النصف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت ان الظ من قوله في
المشهور والمرسلتين كون ذلك عند تقسيم الامام ع الجميع ما يحصل بيده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز
ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون حيفا عليهم حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقات ولذا قد صرح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد صرح بجواز
اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه يعرف فلا تدل على ان الحكم كذلك في كل خمس يقسمه المالك بنفسه مثلا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية
فعل الامام ع او صدوره منه او التزامه بذلك ولو سلم كون ذلك بالزام من الله فلعله لخصوص الامام حيث ان نسبة الفقراء اليه على السواء من جهة الرحمة
والشفقة فينبغي ان يكون تقسيمه للاخماس والزكوة في بيت المال على وجه البسط التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة للتخم
في كل سنة من عنده او بيده فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام من الملاك الذين يعزلون نصف الخمس كالزكوة اليهم ليعطونه من يهوون من تشخصهم
ويمنعون من يكرهون اعطائه نعم انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى
لما لم يصل الحد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكواتهم واعطوه رجلا واحدا بكثيرة عشر المعطين لمؤنة عمره
مع موت الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلة سيما بملاحظة اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل
جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بقوة جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكره **فصل** في الانفال الانفال جمع نفل بالسكون
والتحريك الزيادة ومنه قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة ومنه سميت الغنيمة لكونها من الزيادات للمسلمين بالنسبة الى غيرهم
من الامم والمراد هنا ما يختص به النبي ص زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام ع وهي امور منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال
سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظ انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال ويدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي
عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا ما بايديهم وكل ارض خربة و
بطون الاودية فهو لرسول الله صلعم وهو للامام ع بعده يضعه حيث يشاء وفي حسنة ابن مسلم بابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة
دم او قوم صولحوا واعطوا ما بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا
ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول وانه في الخمس والثاني
في احياء الاموات فلعله غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها
بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا واعطوا ما بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي
الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وظاهر موثقة سماعة وحسنة
ابن ابي عمير حيث لم يذكر ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب في الانفال وانه لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة زرارة الآتية في الغنيمة ونسبه بعض المتأخرين
الى الاصحاب ومنها الارض الموات مما لم يجر عليها ملك كالمفاوز او ملكت وباد اهلها التي انه لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع

على ان الموات للامام ع ونحوهما عن جامع المقاصد عن التنقيح نسبته الى اصحابنا وعن المسالك في موضع وفاقا وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا
وفي ريب فيه في الكفاية كما صرح به جمال الملة والدين في حاشية الروضة مستندا على ذلك بما سبق من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء
ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد اهلها الظ انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه لم وارثها
مواتا نعم لو كان ملكه له بالاحياء فمات ففي زوال ملكه عنه ورجوعه الى طلب الامام كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو ماتت عما
المفتوحة عنوة فالظ انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عكس عبر بهما الامام كما عن الرياض التصريح به مستفيدا من السرائر نفي الخلاف فيه
فاطلاق ان الموات له ع محمول على الموات بالاصل او بالعارض مع بوار اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين ولا يزول الملك
الامام ع عنه بالاحياء بعد اذنه مثل ما يجيبه الكفار والخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات واخذت منهم عنوة لان احيائهم له كان قبل اثر
حكم الانفال ع ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنمه المسلمون ففي ملكهم لهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام ع بالموات ومن عموم
ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام ع لاحياء الكفار ايضا ملكوها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو
الظ من عموم قوله ع من احيى ارضا وانكان في بعض الاخبار ما يخالفه ثم انه قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان
المناط انكان هو معروفية المالك الميت في الثاني دون الاول ففيه انه تقييد لهن في شيء من ادلتهما وانكان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني
دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في الثاني والفحص لا يلزمه في المقامين وبالجملة فلا فرق بين الموات التي باد اهلها والحياة التي باد
اهلها حيث ان الظ كون الثاني مع الاطمئنان بعدم الوارث داخلا في مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف الى الفقراء ومع عدمه داخلا في مجهول المالك
الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز لا اشكال في كونها من الانفال فانها القدر المتيقن من مورد
النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف مشخص فانكان ملكه لها بالاحياء ففي باب احياء الموات فيها قولان وان كان ملكه بناقل آخر
فالظ عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهمه الا انه مدفوع بتقييد الموات
في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلق الموات في كثير من الاخبار ويكفي هنا ما قطع بعدم بقاء مالكه والظ
انه من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخل في الموات وتظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت ومطلق الفقراء او خصوص
السادة كما احتمله في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقائه ولا يتمكن من معرفته شخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال
الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها واخرى بالتي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد بالرب المالك المعروف ويقع
التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى صرف الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك
الاحتياط ثم ان ظاهر كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها من الانفال حية او كانت ميتة الا انها تبدلت في غير واحد من الاخبار بما
باد اهلها وخربت فالظ حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد لا سيما مع عد الميتة فالارض المذكورة داخلة في مال من لا وارث
له ان ثبت عدم الوارث لا ربابها والا فمجهول المالك وليس قد عد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال والظاهر ان المراد بها
ما كانت حية من غير احياء قابلة للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار او امداد الماء من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار ويؤيده
عموم ما دل على ان الارض كلها للامام ع والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام ع قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي آخر انه
كل ارض لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض
كلها للامام والظ ان اصحابنا قيدوا اطلاق السادس باحد الثلثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار تبركا
ان شاء الله نعم ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما
عن العياشي بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل
ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطائع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لنا الانفال قلت وما الانفال
قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية
ورؤس الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة بالامام ع ولو كانت من الارض المملوكة لغير الامام ع من مالك خاص
او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض المختصة
به ع اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام ع لم يكن وجه لعدها من الانفال بل يدخل في كل ارض لا رب لها خلافا في رؤس الجبال المحكي عن المعتبر
والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعلهم فهموا من الاخبار اثبات حكم مخالف للاصل وقد يعتد الغض عن منع مخالفته للاصل مط
ان الاخبار ناهضة ولو بمعونة اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به ع بناء في جعله قسيما مستقلا

وخلافا في الاخيرين للمحكى عن الاخيرين لما ذكر ونوقف في الاخير منهما الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة
لكونهما غالبا مواتا والاجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة يجمع على اجم كقصب والاجام جمع ايضا او جمع جمع والاجمة كما في الروضة الارض المملوة قصبا ونحو
كما في الروضة وحاشيتها للمدقق الخوانساري انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظ ذات انتهى وكيف كان
فالمراد ان الارض المشتجرة نفسها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك مما يدل عليه ظاهر لفظ الفا
كالمحكي عن المصباح المنير وكيف كان فالاقوى ان الارض المشتجرة للامام ع كالموات وهي منها فاذا وقعت في ملك مالك لم يملكها بل ملكها الامام ع نعم لو
شئ من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورته للامام ع بل هو نظير ما لو ماتت بغير الاشتجار فانه قد مر انه لا يخرج عن ملك مالكه
بالموت الا اذا كان ملكها بالاحيا على قول لا يبعد عدم خروجها عن الملك اذا كان موتها بالاشتجار ولو على ذلك القول اذ لا يبعد ان يخص القائل
بكون الموت مخرجا عن ملك المحيي ما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاشتجار ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام بالذكر في النصوص والفتاوى مع ذكر
الموات فان المراد بها على غير وجه الاشتجار فان المشتجرة كالارض الخربة من حيث الانتفاع بشجرها بل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية اذ من
طروها في ملك مالك وان كان الاول منها كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي ره بان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام
داخل في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صيرورة الموات الى غيرها فتحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ع ولو كانت في ملك الغير اذا اراد
انها له ولو صارت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا على القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك لو فرض عدوثه بالبيع والشراء وهو بعيد ان اراد
ان الاجام للامام ع وان وقعت في ملك الغير بان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الاجام الى العرف فلا يبعد مثل ذراع
او ذراعين مملوة قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم اقف على دليل يدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيه الى
العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص او لقاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام ع وان كانت حية بمعنى قابليتها للانتفا
ع بها لقربه من البحر فينبغي زرعه من جهة قرب البحر او بهذا البحر فهي كموه من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او ... لا عاتاه عنه بها في غيره واحد من الاحبار
كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها للناو جهان ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك وظاهر المسالك
ما يختص به ملكهم من الاراضي وغيرها ولهذا التعميم وردت الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صفو الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه الغصب فهي
موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شئ يكون للملوك فهو للامام ع ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر ع وفي الصحيح عن داود بن فرقد المتقدمة
ان قطايع الملوك كلها للامام ع نعم صرح في حاشية الشرايع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لنفسهم من الاموال النفيسة ويومي اليه ايضا المحكي عن مجمع الفائدة ثم
حيث قال ان اهل الصفايا من اصفوه واختاروا وما يريد من الامور الحسنة الا ان المراد بها غير القرى لمقابلتها بالقطايع وهي القرى والبساتين والباغات
المخصوصة ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما عد في النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام ع من الغنائم قبل القسمة **مسئلة** المعروف بين
المشايخ الثلثة واتباعهم قدس الله اسرارهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام ع فهو للامام ع خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه
مرسلة العباس الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام ع واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وسند المسند منجبر بعمل
معروفية الخلاف بل عن المنتهى والمسالك انه مذهب الاصحاب ربما يستشهد للمطلب بحسنة معوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة وابن هاشم عن ابي عبد
عن السرية يبعثها الامام ع فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله والرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم
يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام ع يجعل حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام
مع ان الظاهر انه لا مفهوم له لان ضمير قاتلوا راجع الى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص قطعا ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى
تقويته ان هذه الغنيمة تساوي غيرها في انه ليس فيها الا الخمس واستجوده لاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل من اصحابنا
يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة حيث العمل قابلة للحمل على تحليل الامام
ما عدا الخمس كما انه حلل الكل في زمان الغيبة على قول بل مع احتمال حملها على التقية على ما سيجئ واما ما نسب الى العلامة في المنتهى وهو المحكي عنه في
كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه متمسكا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على
وجوب اخراج الخمس لا على بيان ان الباقي للغانمين قال وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور وقال ان كل من غزا
بغير اذن الامام ع فغنم كانت غنيمته للامام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر الفتاوى بل صريح بعض عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة وكون الجميع للامام
وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على المغتنم بعد ان اذن الامام ع اذا احلل الامام ذلك له كما نقول به في هذه الغنيمة
لان الامام ع لا يملك الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه وبين قبيله وان كان ظاهر الاية والجواب الذي نقل عن العلامة في رد
استدلال الشافعي مردد ذلك فلعله نقل ذلك عن عبارة الروضة حمال المدقق الخوانساري في الحاشية فالمغتنم بدون اذن الامام نظير من استخرج كنزا في

ملك غيره فانه لمالكه وعليه فيه الخمس وعلى هذا فلا ينبغي لصاحب المدارك حجة على المشهور في الاية الشريفة لان وجوب الخمس لا ينافي كون الكل للامام كما ذكره
العلامة في جواب الشافعي ومن الانفال مال من لا وارث له ولو ضامن جريرة ونسبه في المنتهى الى علمائنا اجمع ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها مسئلة
المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال ونسب الى الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم
في رؤس الجبال من رواية ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي رواية اسحق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الانفال
فقال هي القرى التي خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض قد خربت لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات
ولا وارث له فماله من الانفال ويؤيدها ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما في المعادن
الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة بعد فرض اعتبارها سندا بل قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير
الى ارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن
حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام ع مع ان ثبوت الخمس فيها وبها يشعر باختصاص الباقي بالمالك باصل الشرع لا بتحليل الامام ع وان امكن دفع
هذا بان مثل هذا يجري في المعادن الماخوذة من ارض الانفال فوجوب الخمس لا يدل على كون الباقي للمالك باصل الشرع فتعين حملها على ان الماخوذ منها
باذن الامام ع فيه الخمس كما حكي عن الكليني وسلار التصريح به **فرع** المشهور كما في الروضة تحليل الانفال للشيعة في زمان الغيبة وظاهر المحكي في مختلف
من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكي عن الحلي المبالغة في انكار التحليل واستحسانه المنتهى واللمعة
من الشيخ والمفيد عدم جواز التصرف في الاخماس والانفال فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الاقتصار على اول الثلثة وكيف كان فاستند هذه الشهرة
لو اتفق عليه ولذا نسب في الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلثة نعم هو مذهب الشهيدين والمحقق وجملة من تاخر عنهم ولعله لعموم قولهم في رواية يونس
بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شئ الا ما غصب عليه وان ولياني وسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء الى الارض ثم تلى هذه الاية
قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا المغصوب عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب ورواية الحرث بن المغيرة النظري خطابا لنجية حيث سئله عن حال فلان و
فلان قال يا نجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك
لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم ع غيرنا وغير شيعتنا والظاهر المتبادر من الخمس سيما بقرينة قوله هما اول من ظلمنا حقنا
هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابي سيار المتقدمة في خمس الغنائم وفيها يا اباسيار الارض كلها لنا فما
اخرج الله منها من شئ فهو لنا الى ان قال كلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة
جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاجام ونحوها فهو مباح
لهم لا باحة منبعها يعني الارض ولا يبقى من الانفال الغنيمة بدون اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في الثاني بالتصدق ولما الاول فيجا
كلام فيه وفي امثاله ورواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيده ذلك بل يدل عليه تعليل
الائمة في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك لحل المأكل والمشرب وطيب المولد فان هذه العلة جارية في الانفال لشمولها سائر
الخمس ايضا الا انه خرج بما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس في موارده وقد استدل في الدروس على اباحة الانفال بفحوى رواية
يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك
فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع قال
قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما
في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليها انها لا دلالة لها على سقوط الخمس وحق الامام منه اولى فلا بد اما من القول به ولم ينقل المسند
واما من حملها على ما تقدم سابقا في مسئلة خمس الارباح والاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شموله
له الموهن للتمسك بها ومن هنا ينفتح النظر فيما قدمنا من الاخبار حيث ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بني هاشم مما في ايدي الناس فلا بد
اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس وحصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ حقهم وجباية حقوقهم
بل عدم التمكن من اخذ الفطرة لادائه الى الشهرة التي لا يزال ابو بكر يهولها في ايام الخوف لادائها الى ابتلائهم وابتلاء اصحابهم او على صورة غلبة الظلم على
الشيعة باخذ الاخماس وغيرها منهم كما يدل عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله ع في الرواية الاخرى من اعوزه شئ من حقي
فهو في حل واما من الحمل في مثل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التي يقع في ايديهم من لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال في زمان الحضور
واما غير ذلك القول بان العمومات المتقدمة يعمل بها في غير موضع التخصيص وان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص في هذه الاخبار
فلا بد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما من حملها على احد من ما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير الثابت له بالادلة القطعية بهذه الاخبار

المتنبه دلالة المعارضة عما تقدم فى جملة المكاسب غاية الجراة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة من الموضوعات دون الاحكام ولذا ابى الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين مع انه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي فى المراسم والعلامة وابن سعيد فى الجامع بحصول التحليل من الامام ع فنقبل شهادتهم بناء على اعتبار اسناد الشاهد فى شهادته الى الحس لكن هذا التاييد كالتوى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظنى فى المسئلة الخلافية فلا يصدق عليه الشهادة ومثله فى الضعف تاييد المطلب الاستدلال باستمرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلتزم واحد بمعاملة فيها معاملة حق الامام ع فى من العينة ويلزم الحرج والضيق لو منعوا الابعوض والظن ان قاعد الموات من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان بجواز التصرف فيه لاى شخص وعلى اى وجه وغاية ما وصل الينا من الاخبار المتقدمة التى ذكرناها موثقة يونس بعموم البلوى فى هذه الامور يقتضى وجوب رسم المعروف الخاص فيها لو لم ياذن الائمة لشيعتهم على الاطلاق فانه من اهم ما يجب بيانه مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقى اما بغير متصرف واما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك فى ذلك فالاذن منه ع تصدق منه على الناس بذلك التصدق عامة كما سيجئ فى صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبى والغنائم ولعمال اختصاص هذه الصدقة بالفقراء مطلقا او فقراء بنى هاشم او مطلقهم او العدل من الناس او بنى هاشم موهون بان المعتاد المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور عدم التخصيص باحد كما فى الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع عن التصرف مجانا اخرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير من الناس فى المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض فى مقابل هذه الامور فكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون فى معصية الارتكاب بل معرض المفسد لعباداتهم ومناكحهم وهذا الوجه مستفاد من تعليل الامام ع حلية المناكح بها بانه لتطيب الولادة فان معنى ذلك انه لو لم يحلل ذلك لوقع غالب الناس فى الزنا من جهة عدم المبالاة فى اخراج حقنا والاعدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث المولود بالظن فالظن القوى حاصل بالاذن المطلق فى الانفال للشيعة ويمكن العمل بهذا الظن وان كان من الموضوعات من باب جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير بالتصرف فى املاك الامام ع ادون من الشرب فى قناة الغير مع انه يمكن العمل هنا بالظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام فى انسداد باب العلم والحاجة الى العمل فى الواقعة كثيرها فى الاحكام والاحتياط متعسر او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر فى حجيتها من كفاية الظن تشاهد الحال وكفاية الظن فى المقام لعدم المناص عن العمل وعدم التمكن الا من الظن لا يجرى فيما لا يعم الابتلاء بها كالمعنوم بغير اذن الامام ع او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء عاما كالاراضى ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابى سيار المتقدمة فان تحليل الارض ظاهر فى تحليل ما يوجد فيها ولتحليل ما فى رؤس الجبال واخويها فان الارض ايضا يشملها ويدل على ذلك كما دل على ملك الارض بالاحياء فانها تدل بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها يملك بالحيازة مضافا الى استمرار السيرة القطعية على معاملة ما فى هذه معاملة المباحات الاصلية ولا يقدح فى ذلك اعتقادهم اباحتها نظرا الى المناط فى حجية السيرة استكشاف رضا الامام ع بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذى هو منشأ ذلك العمل اذ لو لم يرض عليه عمل الخروج عنه وينبه بالادلة الواضحة الكافية فى الردع فتسامح ذلك لاعتقاد نعم يمكن ان يستدل لحمل ما ذكر من غير الاراضى بما ورد من تحليل خمس الفئ للشيعة لتطيب لادتهم ولتحل لهم ما فيهم من ماكل ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صحة تحليل هذه الغنائم الثلثة المذكورة اعنى غنيمة الماذون وغير المقاتل عليها وقطايع الملوك لشيعتهم ع ويمكن ان يستدل على حل الانفال كلية بما ورد من تحليل الخمس والفئ **مسئلة** يحل فى حال الغيبة وما يشبهها من قصور يد العدل التصرف فى المناكح والمراد بها كل جارية للامام كلها اذا كان من الانفال او بعضها اذا كانت مما يخمس على المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن المنتهى نسبة الحل فى زمان الحضور والغيبة الى علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة ولم نعثر على المخالف غير الحلبى كما ذكره فى المختلف وعن الاسكافى لما ذكرنا سابقا فى مطلق الانفال من اقتضاء اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب فى الاثم واستنبط الفاضل ان من انها مصلحة عامة يعسر التفصى عنها فوجب فى نظرهم ع الاذن فى استباحة ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة صلوات الله عليهم بذلك فى اخبار كثيرة منها ما عن عوالى اللئالى مرسلا قال سئل الصادق ع فقيل له يا بن رسول الله ص ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان واخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم ومثل قول ابى عبد الله ع فى رواية الفضيل قال قال امير المؤمنين لفاطمة ع احلى نصيبك من الفئ لشيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا وما روى فى تفسير العسكرى من ان امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال لرسول الله ص قد علمت انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسى من السبى والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبى فيه فقد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتى لتحل لهم منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله ص ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ع فى فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتى ولا احلها انا ولا انت لغيرهم وفى رواية الثمالى عن ابى جعفر ع فى حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة فى جميع الفئ

ثم قال

ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفئ وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شئ منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم روايته بجملة الدالة على تحليل الخمس والانفال للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار وروايه ضريس الكناسى قال قال ابو عبد الله ع اتدرى من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادرى فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس من الجوارى المسبية كما لا يخفى على المتامل بل الظاهر من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس لهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر ان عنوان المناكح فى كلمات الاصحاب لا تشمل الجارية التى هى من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر ان التصرف فيها ذا بقى المتصرف على عدم الضمان و تصرف فيها كتصرفه فى اموال المالك الجارية التى اشتريت بعين المال الذى تعلق بعينه الخمس كالمعادن والغوص والحلال المختلط فان الظاهر منه وطى الجارية لعموم ما دل على حرمة شراء الخمس المكتفى به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمته ما يحصل بيد الناقل من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية تعلق به حق الامام ع مع ان فى التعليل بتطيب الولادة دلالة عليه الا ان يدعى انصرافه الى ما هو الغالب فى امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبى اما بالاشتراء عن السابى وهو الاغلب واما المنتقلة اما بازاء عين مال تعلق به الخمس وما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه خمس فهو فى غاية الندرة والظاهر عدم شمول الاخبار لمثله حتى مثل قوله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا بل ربما يتامل فى شموله لما اذا كان السابى شيعيا فان الظاهر عدم انصراف الاخبار اليه لان الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء ولو فرض حصوله معهم فى الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد القسمة فكانه قد وصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا يبعد ان لا يملكوا حق الامام ع وانه ملكوا حصة اذا انتقل ما فيه الحق اليهم من غيرهم نظرا حرمة تصرفهم فى مكاسبهم واموالهم التى تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه انما ورد مورد الغالب فكان المراد دفع المفسدة الحاصلة من انتشار السبى والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك فى الزنا الا ان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد دفع خبث الميلاد عن الشيعة من اى سبب حصل من الاسباب التى كان بيدهم رفعها فيحل لهم المناكح التى يتعلق بها حقوقهم من اى جهة كان الا ان ما اخترناه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبى فى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدى خمسنا ويطيب له الباقى ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجوارى القابلة للوطى لا خصوص المتولد منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض الاخبار ومن التعليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالمنكح حتى انه لو وقع النكاح بعقد المنقطعة لا يكون ولد حرام وحاصل العلة الغائية ارادة دفع الزنا وتقليل اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا فى الموطوات بل فى خصوص امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل بهذه الغاية تحليل الكل لئلا يتحقق خلافها وهذا واضح نعم حل التصرف فى الغنيمة لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو وغيره من العنوانات ثم انه ربما يعتبر المناكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس ومهور النساء وفيه انهما ان دخلا فى المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا العنوان والا فلا دليل على اباحته **مسئلة** المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية الثمالى المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت انما يباح للشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما يراد بالمساكن ما يشترى الموضوع من مال الخمس وبه ما تقدم من انه لو وضع انه كان من ارباح المكاسب فمن سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل الامر فيما اذا اتخذ مسكنا من عمارات اهل الحرب التى لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وغنيمة بغير اذن الامام ع فان فى شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الامور الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن الماخوذة من الارض المفتوحة عنوة كلها من حيث ابقائه الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس منها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا يبعد تعرض العلماء لوجوب الخمس منها لانهم يتعرضون لذلك عند بيان سيرة الامام ع فى الاراضى مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التى يتنقل من لا يخمس للامام ع مستلزم لتحليل ما هو مشترك فيه بالطريق الاولى والمشهور اباحة المتاجر ايضا والمساعد له من الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التى تنتقل من لا يخمس فان عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس حتى ياذن له اهل الخمس وان وجب المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفئ للشيعة بعد ذلك صريح الرواية المتقدمة من تفسير العسكرى ع المشتملة على تعليل احل ما ينتقل اليهم من الغنائم بحل منافعهم من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس المحلل للشيعة مختص الى ما كان منتقلا اليهم بالمعاملة لا ما اغتنموه بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده ففى جواز الشراء منه اشكال لان ما عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم ع وصريح الروضة كظاهر المحكى عن السرائر الجواز ثم ان المنفى فى المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل فى هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت فى ارباح المكاسب وعدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافى الثبوت ان اتجر بها ولا يقدح السكوت عنه فى هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل المعيشة لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان الكلام

سوق

شرب

سواء كان حكم آخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي يتفقون في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلاثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمبايعة لتحصيله او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك في نظيره وهذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة لا يثبت الملك بوجه فيترتب آثار الملك سيما في مثل الجواري وان متعلقها الابدان يكون موجودا حال الاباحة مع عدم المباح والمباح له حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض المفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بواحد دون آخر وانه في الارض وحال المال كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيجعل البيت المال للشيعة والذي يهون الخطب الاجماع على انا نملك بسبب التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال الاصل والمستفاد في ذلك لعدم ترتب اعتداد ان يقال ان تملكهم بالفعل لم يتعلق بهذه الامور للحقه الاباحة والتحليل ومشكل بما ذكروا انما كان ذلك حكما شانيا من الله سبحانه واذنهم ورفع بدهم رافع لذلك الحكم الثاني يعني ان الشارع لما لاحظ رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة ولا تخالف في ذلك الاخبار اختصاص هذه الامور بالامام عليه السلام نظرا الى تصيرها من المباحات انما نشأ من شفقتهم القديمة الحسنة على الشيعة قبل تشريع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص بهم في ذلك الثاني ان يثبتون ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم للفعلية ليس امرا زائدا في ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام عليه السلام وان صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة لظاهر في الانتقال بل هو معنى نسبة الجملة بملكية الله تعالى منجا للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا للملكية بنفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان ياذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس لاحد ان علة محدثة للتملك حق يحتاج الى ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى ملك جديد نظير المولى المالك لعبد حيث انه بعد تملك العبد ليس ملكا له بل هو مالك لان يملك بل ملك المالك فلو مع رضاهم ونازعه ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال بحيث يعلم بعد انتقالها الينا من يد مؤمن فيجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكن لانه غصب في ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاول وجوب رده بل بطلان الصلوة فيه قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب المعاملة معهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المنظر الثالث في الخمس وهو لغة رابع

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب للحجة ومنه ومنهم وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلاثة عدم الفرق بين ان يكون بعد اخراج المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وقد حواها العسكر او لا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب مردود والاطلاق العبارة يشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام عليه السلام وان كان الكل حينئذ للامام عليه السلام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر من المنتهى حيث قال في رد الشافعي القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالآية ان الآية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك لكن ظاهر كلام الباقي لم يصرح بعضهم بعدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة الذي حواها العسكر بناء على ما يستفاد من ذلك كما عن الاكثر لعموم الآية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فان لنا خمسه ولا دلالة فيها ظاهرة واما ما يؤخذ من الكفار غيلة فالظاهر انه لا خمس فيه الا من حيث الاكتساب فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الدعاء الى الاسلام ففي الحاق المغنوم بما اخذ فيه ام من جهة الرد وبما اغتنم بالقتال لغير المأذون وناو بالقتال المأذون وجوه منشاها في القوة وقد وردت في غير واحد من الاخبار اباحة مال الناصب وجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحقق البهبهاني والاردبيلي الاتفاق على الخلاف او الحمل على الجواز بالناصب للحرب للمسلمين لا الناصب العداوة للشيعة ولعله لعدم الخروج بها عن الاصل والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى الملاك عبارة وصرح غيرهما كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن التحرير او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة وعبائر المبسوط والسرائر او التخيير بينهما كما في القواعد والشرائع وانكر ذلك كله في الحدائق محتجا بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم الاراضي الخراجية المصرح في بعضها بانه ليس للامام عليه السلام من ذلك قليل ولا كثير وكذلك خبر خصوص حنيفة او اوضح فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل وفي مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الآية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن عفوهم عليهم السلام عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم بما في ايدي الشيعة من الاراضي فله وجه يؤيده خلو

كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من التحرير لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فلا يبعد في ذلك شهادة على السقوط كما ان في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما ينفع المسلمين بعد اخراج الخمس منه واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونها محياة حال الفتح لاحتمال انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها لمصلحة كما صرح بذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس بعض في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من حكيه كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد واكتسب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب لعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل لم يستدلوا بها الا الاصحاب كما نعد له شاذ بل ادعي في الرياض الاجماع على عموم الآية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام ثم ان بعض متاخري المتاخرين نفى عمومها من جهة ظهور سياق الآية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع به وفي البيان انه الحق به حجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه بعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بهما مع بقاء صدق الارض عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف خفاء وان عدها جماعة منه كالشهيدين وظاهر المحقق الثاني وقد عد البرام في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي من المنتهى التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها او عن غيره في مواضع اخر منه كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة مدعيا صريح محكي الثاني وظاهر الادلة انه قوله لما انشأنا اجمع ومثلها المحكي عن نهاية ابن الاثير والازهري وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصنف تمثيلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بل في الملح وما عداها لا اشكال في اطلاق اسم المعدن عليه ينفي الاشكال في الامور المتقدمة وفي مثل المغرة والنورة والجص عن الشيخ الجزم بانها من المعادن وعن الحلي عد المغرة والنورة والاعراض عن الشيخ في الجمل حيث حصر المعدن في خمسة عشر ولم يعدهما واعتذر عنه المصنف في المختلف بانه لم يقصد بذلك الحصر بل عد اغلب المعادن وتوقف في جميع هذه جماعة من متاخري المتاخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيحة ابن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض للمعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص ثم وفي رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعله لا يخرج اوضح ثم مورد الاشكال في هذه الامور وجوب الخمس من حيث المعدنية فيراعى فيه النصاب ولا يراعى فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فعكس المراعاة والا فلا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عمومات الوجوب في الضابع الاكتساب بعد مؤنة السنة السليمة في المقام عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ركز في الارض مما امتاز منها في الجملة امكن التمسك له بصحيحة زرارة قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة في الاستعمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بها على ما تقدم عن البيان والمسالك لكان قبل العلاج فلا ريب ان الحجارة التي تحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية ولكان بعده فيدخل ما يصنع من الطين بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة في الطين القابل للجعل من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه والسبحات الرفيعة بل يشكل بين الطين الخاص الذي يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الحجر الغير المطبوخ ولعله لذا قيل ان لوجوب الخمس فيما يحتاج الى عمل من الزراعة كالتربة الحسينية والظروف والآت البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من ماخذه فلو وجد شيء منه مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما صرح به المصنف والشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا له للعنبر نعم نادرا غيرهم المحقق الاردبيلي رحمه الله في ذلك فقرنها على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد اخراج المؤنة لتحصيلها مصفاة اجماعا نصا وفتوى وبلوغ الباقي النصاب ثم فالجمهور المتاخرين للاصل ولصحيحة البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام قال سألته عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيحة والموهونة بما عرفت كوهن دعوى الاجماع بالاشتهار الخلاف

بين المتاخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ دينار و هو شاذ و مستنده محمول عند جماعة على الاستحباب وهل يجزي بلوغ قيمته
مائتي درهم ام لا بد من بلوغ عشرين دينارا قولان منشأهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار في بيانه على عشرين دينارا مع ان
الاصل في نصاب الزكوة الدراهم واعتبر بالدنانير لانها عدل الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني فيتردد الامر بين حمل الموصول على المقدار من جنس الدينار
وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال لغيرها من الموصول المقدار من مطلق النقد ولعل الاول اوجه مع انه اوفق بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات
وظاهر الصحيح اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت الخمس في مجموع
النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبله اقتصارا على المتيقن
في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج ولو عرفا في بلوغ المخرج النصاب ام يجب فيما بلغه ولو باخراجات متعددة مفصولة ولو تخلل
الاعراض في الاثناء قولان من اطلاق الصحيح ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد الى الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما ينبني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع
في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرايع التوقف هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصرح جماعة باعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب و
ظاهر الصحيح كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان الا ان يقال ما يجب في مثله الزكوة هو عشرون دينارا لمالك واحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في
استقلال الاشخاص في التكليف فاذا قيد المعدن بما بلغ النصاب فيرجع الى انه يجب على كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته
يوم الاخراج لانه الظاهر مما عن التهذيب من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح فالخمس لاهله والباقي
لواجده وان وجد في ملك فهو للمالك وعليه الخمس وليس له وضع مؤنة الاخراج والظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء يملكه الواجد مع
احتمال عدم تملك المخالف والكافر له لما دل على ان اموال الشيعة وليس لعدونا منه شيء واما الموجود في الارض المفتوحة عنوة فالظاهر انه للمسلمين لا كاصل الارض
بل كسائر المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون الناس شرعا فيها سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف
وبعينه في الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد
جميع المعدن فالخمس عليه وان كان قوي في محكي مجمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك وان قياسه على الزكوة في جواز الضمان فاسد ومال الى ذلك ايضا في المناهل
ذا الوديعة على الاخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء منعناه من العمل في المعدن كما عن الشيخ لا لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة
في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد ان كان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه اهل الاكتساب ولا يعتبر فيه حول وانما يخرج منه مؤنة غيره
التحصيل والظاهر ان اول وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها لظاهر صحيحة زرارة ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من حجارة مصفى الخمس وفي تجويز الاخراج ما تقدم
في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات من البحر وقيل انه عين من ماء البحر وقيل شيء يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره
طائر الا نصل منقاره ولا وضع اظفاره الا نصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على
وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العنبر و
غوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهرها عدم الفرق بين ما يوجد من الساحل او من البحر او من وجه الماء او من الجزيرة وانما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص
ونصاب المعدن او يفرق بين افراده او لا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة ولا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيح وربما يظهر
من وحدة السياق فيه وفي غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفي المسالك انه ان اخذ من تحت الماء فهو غوص ولو اخذ من وجهه فمعدن ومع نقصه مع بلوغ النصاب
عنه فمكسب فللجمع حكم ما الحق به وهو حسن مع عموم ادلة المعدن ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التامل من المحقق الاردبيلي لان
الظاهر المتبادر والشيء الماخوذ من معدنه الان يتوقف المتبادر الماخوذ من منبته فالاقوى ان غير الماخوذ من تحت الماء ليس غوصا قطعا فيتردد بين
عنوان المعدن وعنوان المكسب وظاهر الصحيح وجوب الخمس فيه من حيث الحصول مع ان اطلاقه ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يابي تقييده بما
بعد الاخراج فينفي احتمال دخوله في عنوان المكسب فيتعين الاول وبعد ظهور الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الامور المتعددة يتعين دخوله في المعدن
فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منها وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل التي لا خلاف في اعتبارها ويجب الخمس
في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وقد عرف جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد الى الذخر وان للتخفيف
بنفسه بحكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقدين مذخورا بنفسه او بفعل فاعل وفيما
فيه من التخصيص والتعميم نظر الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض مشايخنا في
مستنده وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات مضافا الى خصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس المذخور
في غير الارض كالمذخور في الجبال وبطون الاشجار ولعله المستند في حكم غير واحد بالخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة والانسب بفهم للكنز بناء
ذلك لان لا تعطف في الدروس الركاز على الكنز لكن الانصاف انصراف الركاز الى المدفون في الارض ولذا ذكر في كشف الغطاء مع ما عرفت من تعميمه للمذخور

بغير قصد

بغير قصد والمذخور ان ما يوجد في ارض الكفار مدخرا في جدار او بطن شجرة او جذع في بيوت او خشب او تحت حطب فهو لواجده من غير خمس ويعتبر في الكنز النصاب
بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيح البزنطي عن مولينا الرضا عليه السلام قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله
الزكوة ففيه الخمس وفي مرسلة المفيد في المقنعة عن الرضا عليه السلام قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس في الغنيمة ان نصابه دينار معتمدا عليه للاجماع وهو شاذ
وان جعله الصدوق في اماليه من دين الامامية او دعوى اختصاص الركاز وضعا او الكنز انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين في مستنده
من دعوى تقييد اطلاقهما بالصحيح الآتي في نصاب الكنز قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان المثل فيها على الاعم
من العين والقيمة بحيث لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرها كفاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير قيمتها
في هذا الزمان ما زاد درهم ويجب فيه الخمس بناء على ان ظاهر الرواية المماثلة في مقدار القيمة فقط الا ان يقال ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين
نصابه وان كان من غيرهما فيكفي فيه احدهما فيقتصر على عشرة دنانير لانه لا يجب في مثلها الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير ومائتي درهم ولذا قال
في المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما ما اذ درهم وما عداهما يعتبر فيه احدهما نعم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرايع الاقتصار على نصاب
الدينار ولم يذكره في المسالك انه ينبغي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيح مساواة الكنز للمال الزكوي في عدم تعلق الحول الا من كل وجه حتى يقال باعتبار الثاني النصاب
للنقدين في المسائل فما في المدارك ضعيف جدا لمخالفته للاطلاقات مع اعترافه بعدم القائل به وايضا فالظاهر من الصحيح بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو
بتعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من اماكن غير متحدة عرفا والظاهر تعلق الخمس هنا بالعين بل هو اتفاقي كما حكاه بعض لكن الظاهر جواز اخراجه من قيمته ويدل
عليه ما رواه في الوسائل عن الكليني بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في من وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين عليه السلام خمس ما اخذت فانك انت الذي
وجدت الركاز وليس على الاخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه حملها على الجواز ثم لبيع الخمس باباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية لعبريه للتسامح وظني هذا الباب
ان كان هو التوجيه لبيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ عن تملك الواجد لها الا انه جرت عادتهم بذكر ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه ثم ذكر ما يوجد في
جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها ان تكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون
عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي على حجة النبي او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك واما ان لا يكون كذلك اما الملقوط من دار الحرب بل من دار حرب في
في دار الاسلام مع فرض عدم الامان له او لمالك كنزه سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام وليس عليها اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام
او لقاطبة المسلمين بناء على بقاء هذه الامور في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما مر في المعدن ففي جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما
الماخوذة من دار الحرب فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف وعن ظاهر الغنية الاجماع والظاهر عدم الخلاف ايضا
في القسم الاخير كما استظهره في المناهل والحدائق لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة لعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج
المال المعلوم الكفر لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كانت عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها لكل من يحوزه بحكم
قوله من سبق الى ما لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات ولو كان الملقوط من دار الاسلام عليه سكة الاسلام فلقطة
على راي محكي عن المبسوط ومحكي القاضي والمصنف في كثير من كتبه وولده في الايضاح والتهذيب في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني
ونسبه في المدارك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك
مالكه ولان المفروض مال ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة
كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن قيس
عن ابي جعفر عليه السلام قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصول باندفاعها باصالة عدم عروض الاحترام
الموجب لحرمة المال بالاحراز وجواز اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم مما لا يوجب لاحدهما اتفاقا الا ان يدعى تقوية الظن
في صورة تبدل الدار بالاثر ويتوقف ان اثر الاسلام مبني على سبق المسلم لانه الغالب واحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة رواج المسكوك بين المسلمين
نادر بل كاد يعلم بعكسه وفيه ان ذلك الدار امارة لكون الدافن من اهله فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذا
ثبت كون الدافن بعد اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض ومحل الكلام هنا في اعتبار
الظن في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام دليلا على كونه في يد المسلم ليس مما ينبغي فانهم وعن دعوى كونه لقطة
بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضائع وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد تعريف الورق للمالك
واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيد اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيح من الحاكمين بالتملك
من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم
الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الامارة فالظاهر كونه لقطة

فيحمل

فيحمل عليها الرواية وقد يرد بكونها قضية في واقعة وبمنزان محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر عليه السلام في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله من بيان الامام عليه السلام
لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان فالحال وان بعد الا انه يقربها معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة الاخرى
وحملها على الملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيه ودار الامر بين ارتكاب الحمل فيهما وبينه في الموثقة السابقة ولا يخفى
اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعموم الاخبار لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه لنا اخبار جماعة ملك
الواجد له وثبوت الخمس عليه لما يحكى عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وتدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على وجوب الخمس
في الكنز وفيه نظر لانه مسوق حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما في المعتبر ولذا لم نقيد بغير الموجود في ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين حيث استند
الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم في دار الاسلام ويرد الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع الامارات
كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول المالك مثل ما اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام عليه السلام ولو كانت مملوكة للغير كما لو كان
في مبيع ابتاعه منه عرفه البايع او غيره من المالك فهو باللاخلاف فظاهر المناسب من وجوب تعريف ما في جوف الدابة والموجود في بعض بيوت مكة واستدل عليه في المنتهى
تارة على ما حكى بان الملك الاول يد على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك ولا اخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا فيرضى لظاهر اليد السابقة وفيه
انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف لوجوب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى وارثه ان عرفوا والا
فالى الامام عليه السلام مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة رواية الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع
بما بعد التعريف فلو علم عدم جريان يد البايع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض وربما يحمل الصحيحين كون
الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له فهو ابطال اطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود في الصندوق لمالك الصندوق الشامل لما اذا علم انتفا
عنه وفيه نظر ظاهر والاطلاق الصحيحين كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول وادعاه فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة
ولا وصف لمقتضى اليد لا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة وان لم يعرفه المالك الاول فالمحكي عن المصنف والتهذيب
والمحقق الثاني وجوب تعريفها المالك السابق وتوقف المصنف في لقطة القواعد وهو في محله بل الاولى المنع الا ان يكون اجماعا العكس بان ما تقدم من ادلة
ثبوت الحكم للمالك الان يستنبط ذلك من الحكم الاول من باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان المالك
الثاني بعد عدم اعتراف الاول بحكم الاول قد عرفت ما فيه واما المناقشة فيما ذكروه من الترتيب في التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف
لسادتهم في ثبوتها قبل ذلك واذ قرب ما ان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه في غير محلها الان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة
كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتجوا به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم اوقع وعلى اي
حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك وادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح
وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسألة التداعي وان ادعاه
بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوارث ولم يعترف به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل لو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه كما صرح
به جماعة ولم يتبادر كرالباقون فيما اخذوه ان كان كل جزء باعترافه مشاعا بين الكل لان ادعائه سبب لوجوب دفع حصة الشريك فيما يدفع اليه على وجه كونه حصة له
فيتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا قبله اذ لو بقي على الاشاعة وجب بقسمه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حصة اليه اذ كان ندفع الكل اليه واحبا لكي يسلم
له حصته وكلاهما باطلان نظير ما لو ادعى ما لا لمورثهم واقام شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف
المالك مع كون الدار في يده واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستاجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسألة
الاتية وجوب تعريف المستاجر قبل المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على فرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم قول المالك او
بعد انكار المالك ينتقل الى المالك الاخر ولا يلتفت الى المستاجر مع احتمال الالتفات وتقديمه عليه والضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكرناه في
اصل مسألة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه بلا حظ في الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي بان عرفه احد هؤلاء والا
فللمشتري وعليه الخمس اما مطلقا كما اختاره المصنف هنا والمحققين في الشرايع وحاشيتها والتهذيب اللمعة وهو محكي عن النهاية والسرائر وحاشية الشرايع او مع عدم
اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ربوهمه اطلاق كلام الاولين كما
في الحدائق من نفي الخلاف عن كونه مملوكا لواجده في دار الاسلام مما ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك
لو هنه ما عن التنقيح من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ في احد قوليه وما حكى هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع
والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا تشمله لما عرفت من تقدم من عدم صدق اللقطة

على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول
هنا غير بعيد حتى مع القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر البيان فما في المسالك من ان الموجود في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود
في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تامل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول بالتعريف الخاص للملاك
الارض فيغني ذلك عن التعريف العام الواجب شرعا في اللقطة ضرورة ان المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف كما لا يخفى على المتامل
نعم لو ثبت ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه وتؤيده عدم الوجه التعريف العام بعد التعريف الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في جوف الدابة
لبعد حملها على ما ليس فيه اثر الاسلام ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم ما يوجد في ملك الغير لتنزيله منزلة الواحد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما
وجد مما انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعرفه به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد
نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه لم يزل يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يصنع عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها
قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب ثم يحتمل ان يحمل مورده على الغالب وكونه من مسلم دفنه قصدا فلو لم يعرف به اهل الدار كان مجهول
المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه فالوجد كانزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام فلا يتعرض له اجماعا
انتهى وح فيمكن ان يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصول يد الواجد لما معضلة واتفاقا وكيف يجب التعريف ثم تملك الموجود بعد قصد المصنف وجماعة
من غير تعريف عام او اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح سمكة ونحوها شيئا او حرج منه قبلها ما تملكه بعد التعريف لصحيح عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل
عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فوقع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها
فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث شمولها على وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما عليه اثر الاسلام وما فالظاهر جماعة خص من جعل ذا الاثر
لقطة فيما اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتهما على الشرايع وظاهر الرواية عدم وجوب تتبع الملاك السابقين وفاقا
لما سيجيء من عبارة الحلي وما حكاه في السرائر عن سلار لكن يمكن تنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في ازمنة تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند ابتياع
من المالك فيشكل وجوب تعريف البقية لان الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده معه عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا او البايع وليا او وكيلا
ففي وجوب تأخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او سقوطه وجهان وافاد وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع بذلك وعن ظاهر
الحدائق ظهور الاتفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيح المتقدم لعدم دخوله في الكنز واجتماع الالحاق في الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعي واطلاق قوله كلما كان ركازا
ففيه الخمس منصرف الى المركوز في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب ثبت فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عدم مثل ذلك من الاستفادة والاكتساب كما يظهر من محكي
السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا فقل اكثر الدرهم او كثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه اعطاه اياه وان لم يعرفه
اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك لان
البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجده المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف ما ابتاع السمكة الدرة بل ملكها المشتري
من دون تعريف البايع ولم يورد هذا الخبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة عليهم السلام احد منهم والفقيه سلار في رسالته ذهب الى ما اخترناه وهذا الذي تقتضيه
اصول مذهبنا انتهى وصرح بكون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب علم الفرق بين الموجود في جوف الدابة والسمكة خلافا للمصنف وجماعة حيث
قالوا لو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس لوجوبه في الكنز لا في الاستفادات ولعله لان الموجود في جوف السمكة غالبا
غير مملوك لما لكها لان الحيازة المملكة لها لا توجب تملك ما في جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب دخول المال في جوفها مع ما
يعتلفه والظاهر اعتلاف المالك لها والاصل عدم اعتلاف غيره وعدم كون المال لغير من علف المالك ومنه ان السمكة قد تكون في ماء محصور مملوك
للمالك يجب ان يكون لشوبها منه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب في الاضاحي التي هي مورد الصحيح والاصل عدم
جريان يد المالك على ما في جوفه واذا اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا ولذا تامل في الذكرى على ما حكي الى مساواة
السمكة للدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار لكن من حيث ان القصد الى حيازة السمكة يوجب تملك جميع ما اشتمل عليها لكن المتجه على هذا وجوب
دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب التعريف في الموجود في جوف الدابة المذكورة
عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد جريه من البحر ولا يحكم فرض العلم بجريان اليد عليه من محترم المال قبل وقوعه في البحر
لم يجب رده الى مالكه بالاعراض كما ورد في مسألة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي يستفاد منها ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا عابدا كان
من بني اسرائيل كان محارفا الى ان قال فخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل يدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له
خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا
ملك من ملائكة ربك انما اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن الراوندي في قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا

لحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قيل له ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت رأسك
فانتبه فرأى الدرهمين تحت رأسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها
فلما شق بطنها فاذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيدنا زين العابدين صلوات الله عليه مضمونه ان رجلا شكى
اليه الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فانه ليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذهما واشترى بهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين
فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحوه المحكي عن تفسير العسكري ع ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل جدا لما عرفت في مسئلة الدابة من
عدم الدليل وعرفت من الحلي كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان عليه اثر
الاسلام وعدمه وخالف هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتيهما على الشرايع فحكما بكون الاول لقطة فيهما بيان حكم اللقطة في كلما كان عليه اثر الاسلام
ووجد في ارض الاسلام انه يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة وكون ما لم يخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم
العلم بكون الموجود من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او خارجه والله العالم ويجب الخمس في ما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم والاجماع المحكي مستفيضا
كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيح عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما
يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه لتصادقهما في
بالآلة من دون غوص في الماء وفيما يخرج من الشطوط بالغوص فاما ان يناط الحكم بكل منهما وله ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر او يدعى تقييده من جهة
الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني بالبحر والاطلاق بالنسبة الى الاخراج بالآلة محمولين على الغالب فلا اعتبار
بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالغوص والاطلاق بالنسبة الى الغوص في الشطوط محمولين على الغالب على اي تقدير فينبغي القطع بعدم شمول
الموضوع لما يؤخذ من وجه الماء واقوى الوجوه الاربعة ثالثها فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص ولانه من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالآلة
خلافا للمسالك فيه [illegible] القائم مع احتمال الوجوب في الامرين او في واحد منهما بناء على الوجوه المتقدمة في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الآلة
معه فاخرجه بها كان غوصا وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدرر والعنبر المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا خارجا سواء كان
عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقواهما الاول للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير حمل ان شهدت القرائن باعراض صاحبه والا فهو لمالكه
وان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة وفي رواية السكوني الواردة في سفينة انكسرت في البحر ان
ما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص والخروج بها عن القواعد اشكال وانما يجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا بلا خلاف
ظاهر الا عن المراسم والمنتهى والسنح الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي المتقدمة وظاهر [illegible] المتقدم في رواية نصاب المعدن انه يعتبر النصاب بعد
اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفقه على الاخراج عرفا حتى لو غاص مرات ولم يخرج الا في المرة الاخيرة يخرج منها مؤنة المرات
على وجه قوي ولو اخرج بالغوص مالا اخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان يختص بما بالغوص الا ان اختصت بالمقصود في اعتبار اتحاد الاخراج ولو عرفا في
بلوغ النصاب وجه قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المبلعة بغير غوص فلا يجب فيه خمس
سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالآلة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض
معاصري الشهيد [illegible] في المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقه بالمخرج وجهان واما العنبر فقد تقدم انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان
اخذ من وجه الماء او من الساحل فيعتبر عند المصنف بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيح الحلبي السابق الا فلا اعتبار اخراج مؤنة السنة عنه سيما
بعد منع قرانه في الصحيح مع اللؤلؤ مضافا الى انتظام الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لا لكونه مكتسبا فيتبع حكم [illegible] اعتبار النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص
او المعدن فيه والاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات السبع الثابت فيها الخمس فيتعين احد الامرين وليس الا حاله في الغوص قطعا فتعين
الحاقه بالمعدن وعن بعضها المفيد في العزية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن الشيخ وابن حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع
فان لم يخرجوا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان تام من الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيح الحلبي الوارد في مقام بيان اصل الوجوب لذا اطلق
الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضا فيما يفضل من مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم على الاقتصاد فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا لحجة [illegible] وغيرهم
سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات
على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر
القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعتراف بثبوته باصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ
او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا اختلاف فيها وربما استفيد
من هذا الكلام وجود المخالف في المسئلة قبله ولا يبعد ارادة الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى قال العماني على ما في المعتبر قيل ان الخمس في الاموال كلها

حتى الخياط

حتى الخياطة والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذا الكلام ان سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو
الا ان القول بعدم الثبوت اشبه مطرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول بنفي الخمس فيما عند العلماء انعقد عليه الاجماع في الازمنة
السابقة على القديمين كما في البيان والمدارك والماخوذ عنهما لما عرفت من عدم الخلاف في الخمس عدا ما سلف من الاجماع على عدم السقوط بالعفو مضافا الى مخالفة لاصالة
عدم صدور العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عموم التشريع بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متأخري المتأخرين في
عموم الغنم في الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف المفسر به في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهرا من
اهل الحرب هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تأمل في الحكم من جهة اشتمال بعض الاخبار باختصاص هذا
الخمس بالامام مضافا الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم ع حقوقهم لشيعتهم والجزم في المنتهى بسقوط خمس المكاسب في الغيبة عجل الله فرجه
من هذه الجهة وبحسبنا الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكر في المدارك والمنتقى عند بيان حكم الخمس في زمان
الغيبة وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيد وجماعة ممن تأخر عنهم بل
عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الاية ونسبه في الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد بالشاذ المحقق الاردبيلي ومن تبعه كصاحب المدارك
والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الاية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان
لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا واشتمالها على التحليل لا يقدح فيما هو المقصود من الاستدلال على
عموم الاية وسيأتي الجواب عن دليلها عند التعرض لاخبار التحليل ومنها صحيح علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة وفيها فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال
الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب سن في الجاهلية سننا اجراها الله في الاسلام منها
انه اذا وجد كنزا اخرج منه الخمس فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية فان الاية لو اختصت بغنائم دار الحرب لم تشمل مثل الكنز لم يكن ذلك اجراء لسنة عبد المطلب
في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكي عن بصائر الدرجات عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان
لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه
الا ممتحن قلبه للايمان فان قوله لقد يسر الله بيان لما شرع الله من الحكم في الآية الشريفة كما لا يخفى ومنها الرضوي كل ما افاد الناس فهو غنيمة ومنها ما ستسمع في
تضاعيف هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها العفو عن هذا النوع فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو
الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة ايضا كما تقدم ذكر اخبار العفو وعدمه والتعرض لحامل اخبار العفو في مسئلة حكم الخمس في حال الغيبة انشاء الله
ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان سواء كان بالاكتساب وهو القصد لتحصيل المال او بغيره حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل
رواية بصائر الدرجات المتقدمة في تفسير الاية ومثل قوله ع في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا له ما حق الامام في اموال
الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه فيء او انفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء فمما يدعون له لا مما يأخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس بسنده باسناده
عن عيسى المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع ان رسول الله ص قال لسلمان وابي ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي
طالب ع وصي محمد ص وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة
الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفع الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة
من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم
الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما يأتي في مسئلة وجوب الخمس في الهبة والميراث مما يدل على عدم اختصاص
الخمس بما يحصل بقصد الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما يستفاد فعن الخلاف يجب الخمس في
جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة
الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما المحكي من عبارة السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات
ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسائر انواع التكسب [illegible] خلاف القديمين على خلاف فيهما ونحو عبارة المدارك بزيادة
استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحو
عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص والحاصل ان
كلامهم في تحليلهم ومعاقد اجماعهم بين ناطقة الحكم بالاستفادة وبين ناطقة بالاكتساب والظاهر اعتبار القصد في كليهما الا ان الاول اعم [illegible] على
اصطياد السلطان مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا [illegible] عن الجوهري والفيروزابادي ان الاكتساب طلب الرزق [illegible] من بعض [illegible]

شمول

والتكسب

شمول الاستفادة والتمسك لما يملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما استفيد من ارث او صلة اخ او كد يد الى اخر كلامه ومسئلة عبارتي
المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والاستثناء علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان بالتكسب كما
عرفت ثم حكم بوجوب الخمس في نماء الارث دان النماء قد يحصل عن غير قصد التحصيل لابقاء العين للاستنماء ونحوه المصرح في بعض كتبه بل يمكن ان نستفاد المعتبر من
المشهور بالاتي من ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد به بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث والهبة لكن لا تضامع ذلك كله
ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار العموم واختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصل بالقصد فلا ينبغي
في تمسكهم بالاية شهادة على عموم فوائدها لما يحصل من غير قصد مع انه صرح جماعة كالمحقق في الشرايع والعلامة في المنتهى والمفيد المقداد في كنز العرفان والشهيد
في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب على نماء الارث في مقام رد الحلبي فالاقتصار على ما نص
عليه الاكتساب والاستفادة اقوى ولقد افرط المدقق الخوانساري في حاشية الروضة حيث خص في ظاهر كلامه الاكتساب بما اتخذ صنعة حيث قال لعبارة
المختلف في وجوب الخمس في كل ما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتساب
واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى واوضح في الدلالة على ذلك ما ذكره في اخر حاشية استثناء المؤونة في اخر ايراده على ما حكاه عن المحقق الاردبيلي
من نحو اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض ليجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب غير ظاهر لانهم حصروا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات
والصناعات ومواد ذلك ان لم يفرض كون ذلك صنعة لم تدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى وانت اذا لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام
الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها
استفادة فيدخل في عموم النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بعد تصريح نقلة الاجماع بعدم ثبوت الخمس في الهبة لكن يكفي في المسئلة النصوص
العامة والخاصة مضافا الى عموم الاية فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في نماء الغنيمة ومن الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما
الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية فالغنائم والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها
والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب
وما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا
بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله وموثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ع ومثل رواية محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت اليه
جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب ع الفائدة مما يفيد اليك
في تجارة من ربحها او حرث بعد الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن
ابي عبد الله ع قال كتبت اليه في رجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان
فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب ع اما ما يأكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع واستثناؤها
على ابن هلال لا يضر بعد ابداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو عارف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير كما كانت لا يحتاج الى تلك الواسطة نذكرها
لانقطاع السند ورواية حسين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه هل فيما سرحت الي خمس فكتب ع لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس
فان الظاهر منه هو الاستنكار ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا لكونه تسريحا ولعله لهذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الآتية
والمنقلة المنضمة الى عموم الاية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال غير واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة و
شرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في الاخراج بل يظهر من تلك العبارة عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى
بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة الحلبي المتقدمة والنقض من كل واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان
ممكنا الا ان القول بالوجوب لا يخلو عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له
بصدق الغنيمة كما في الروضة وبعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة ونحوها الرضوي معللا في الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الاية
قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونه من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به
اما الرضوي فغير ثابت الحجية الا ان استشعار التأييد نعم ظاهر بعض الاخبار الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام في الميراث الذي يصيبه
لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة وغيرهما وسيأتي فساد هذا بما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل مضعف للقول بوجوبه في الهبة
لو كان في المسئلة اجماع مركب في مثله في الضعف ما في اللمعة للشهيد وغيرها من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده
بما اذا ابقى المال للاستنماء والا فيحتمل النماء الحاصل من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الاية
وما اعتبر من الروايات ومعاقد الاجماع ثم انه قد يحتمل وجوب الخلاف بل ادعى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت

ومنشاء

ومنشاء ذلك عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن
مؤونة السنة عند علمائنا اجمع انتهى وبنظر على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشاؤه اما الاول فلان ما يفضل مما اشترى للقوت انما
اصله من المؤونة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى بها الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل لاحد في وجوب الخمس في الفاضل
لكونه فاضلا عن مؤونة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس واستفادة من وجه لا يوجب الخمس فلا تامل ايضا في عدم تعلق الخمس واما عبارة المنتهى فهي وان طعن
عليها المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشيته على حاشية اللمعة الا ان الظاهر ان المراد بما يفضل من الغلات والزراعات
ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يحدثها لقوت عياله وصرفها فيهم كالبساتين الصغار والخضروات المعدة للاستراحة لا للاكتساب فحينئذ
يكون تكرارا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من اصل البستان الموجود في الدار
فلا دخل له بفاضل ما اشترى وادخر للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا ثم ان مقتضى ثبوت الخمس في فاضل الربح عن مؤونة السنة استثناء مؤونة تحصيل الربح
ومؤونة السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد وضعها اما الثانية فيدل عليه قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا
الاخبار المستفيضة مثل رواية النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه
بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤونته ومثل رواية
ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري في الكتب بعض اصحابنا قال قال لي ابو علي بن راشد
قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في
امتعتهم وصنائعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤونتهم وفي مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان
عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد
الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤونة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة الثاني وانجبار الكل بما عرفت
من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤونة مؤونة السنة مضافا الى الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر
الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى وصريح مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤونة ما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو
على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة الى مثله من حيث الغناء والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات
والاحسانات داخل في المؤونة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل اهداء التحف للسلاطين من امور الدنيا او بناء المساجد وابقاء الاملاك
مما يتعلق بالدين داخل في المؤونة بالنسبة الى بعض خارج بالنسبة الى اخر ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا في المناهل الاقتصار على الواجبات الشرعية او
العادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما ياخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤونة واما ما ياخذه قهرا ففي
كونه من المؤونة تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما يستثنى فلا اشكال في استثناء ما يؤدي من الربح لا ابقاء خمس لو
ابرئ المدين بعد الاستثناء لتعلق الخمس بالمقابل والمستدان للصرف في غير ذلك فان بقي عينه او عوضه يمكن ان يستثنى به فان الظاهر عدم استثنائه من المؤونة
وان لم يبق فوجه احتسابه من المؤونة سيما اذا طالبه الدائن في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان ياباه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين المتقدم
فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤونة سنة الاكتساب او تمكن من غيرها مع عدم بقاء المقابل والا مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد
من المؤونة وان ظهر في المسئلة الاتية بان المؤونة تختص بالربح دون غيره مما لا خمس فيه كصحة كونه من مؤونة هذه السنة وان وجب ما فيها ولها ما يتعلق
به من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل التعلق منه فالظاهر دخوله في المؤونة وان تعمد ما ففي الحاقها بغير العمد اشكال ولو كان للمكتسب
مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤونة منه او من الربح او منهما بالنسبة اوجه اقواها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة
بل هو ظاهر كل من عنون مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤونة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة ولظاهر قوله ع
في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف السدس ولا الاقوى ان يبقى ان المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه لاجل
الاكتساب كرأس مال التجارة ونحو ما يحتاج اليه للزراعة فالظاهر عدم خروج المؤونة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه ولكن لم تجر العادة بصرفه في المؤونة
كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس مال التجارة او كدار او زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤونة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه كفدان
من الحنطة موهوب ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤونة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه لنا لو كان له
دار موروثة ونكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادة في ضرورة وقد صرف فيه اشكال لان الاطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع من قوة احتمال
وروده الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤونة من الربح لاختصاص ما يؤخذ منه فالخروج بها عن اطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من كثير
من الاخبار المتقدم بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وغير ذلك ان الخمس يتعلق بجميع الربح

فيكون

يكون الاذن في اخراج المؤنة محضة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسئلة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي من شرحه على الكتاب
الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها
مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تاييد لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من
الربح وغيره مال واحد وصرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال واكتسابه نقص فيه يحمل على جميع المال فيقسط عليه لكنه
اجتهاد في مقابل اطلاق النص في وجوب الخمس في الارباح او الفضلة بما بعد اخراج المؤنة منها انه لا اشكال في ان المخرج من الربح هي المؤنة المتعارفة فلو اسرف
حسب عليه كما صرح به في الفقيه وارباب الخمس لو قتر فظاهر المصنف والتهذيب والمحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم الخلاف
فيه ولعله للامر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها من ربح العام ومؤنته حسما له فلم يتعلق الخمس الا بنصف الالف
سواء صرف النصف وانقص منه او ازيد منه وتامل فيه ذلك المحقق الاردبيلي ره وبعده جمال الدين الخوانساري وصرح باحتمال خلافه كاشف الغطاء
ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه بمقتضى قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على الاقتصاد
ما ينفق فعلا وما صرف في حوائجه لا ما عد مقدار المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل يختلف باختلاف الاتفاقات فقد يعرض
للشخص ضرورات وقد يرتفع عنه مؤنة بعض ضروراته وقد يقدم على بعض ما يلتزم به من الصدقات والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة
في اول السنة لم يخرج الا ما ظن انه سينفق على ضروراته ويبنى عليه بما لا ضرورة في انفاقه لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة
هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيها بما يصرف فعلا ولو على وجه التفتر والمضايقة الغير الواجبين عليه لا بحسب
تفاوتها بينه وبين المتعارف او الوسط فكذا الاحتساب ما يقابل بل يتبرع المتبرع نكذا هنا فلو تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحتسب ما يقابله وان مال
بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الاخر الحاصل ويحتمل عدم احتساب ما يقابل المتبرع ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اصبح في جمع المال
لا يحتاج الى العساخ نعيد من المؤنة بخلاف ما لو ترك التعيش وقام بما بقى وقعدت بسيانه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي
عن الشيخين والمتاخرين والمحكي عن كنز العرفان نسبته الى اصحابنا للصحيح الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد
عن الصادق عليه السلام الا ان فيها فان عليه فيها الخمس ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب لذكر
هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق عليه ممن عرفته او المتحير باطلاق المتاخرين عليه مع هذا فلا وجه لتامل بعض متاخري المتاخرين في الحكم بل انكارهم له
لما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت
تقية منه او من مثله فان اراد بهذا ابداء الوهن في الرواية فهو من اعجب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لا يرجع الى تاويل الرواية من غير قرينة ليصير موافقا
لمذهب العامة فيحمل على التقية من غير معارض سيما مثل هذا التاويل بان يراد بخمس ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها الحب الغلات الزكوية
او زرع ما يبلغ النصاب بخطر مع ان المرسلة ظاهرة في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت
الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع ممن يثبت هذا القسم على ان الخمس هو
الخمس المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمصنف والمحقق الثاني وبعض المسالك والمدارك بل ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول
كما اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهر مع ذلك ارادتهم لخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاؤه تبادر الخصوص من الاطلاق وبلغ ان
التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال في عدم خروجها
عن منصرف اللفظ فتشملها الروايات والفتاوى وتتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان ان ارض الزراعة ما يعم البياض المتخذ للبناء او
القابلية للزرع وفيه تامل ويمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في ضمن الدور والخانات و
والبساتين تبعا لها ضرورة ان اشتراء الارض الى اشتراء انها لا يصح سلب مشتريها انه اشترى ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو
ظاهر المشهور او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر التهذيب فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء من
عمومه عرفا لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة
للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقولنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك
ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء الصحيح المتقدم وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى
الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استدل لهم بهذا الدليل هو مطلق الانتقال ولا جل ما ذكرنا عبر في المفاتيح
عن عنوان المسئلة بالارض المنتقلة الى الذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ
منها ومن ارتفاعها ولو اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ الفقيه مشروط برضا الذمي

لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام التهذيب يعطي ثبوتها ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية
العين اصالة كما اذا فرض ان الامام عليه السلام باع منها قطعة لمصالح المسلمين او اخرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها
وان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فيها اذا اشتراها الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فيجتمع عليه خمسان وليس من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي
لابتناء على صدق الصدقة على الخمس وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك الارض
فهو لو بيعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يبقى اذا اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للآثار فيقابل الارض بمال
من جنب مستحقه غير مملوكة فعليه حق في تلك المال ولو شرط الذمي سقوط الخمس فيما اشتراه فسد الشرط كما في البيان وغيره واستظهر في المناهل الصحة
ولا بد من حمل كلامه على ما اذا كان للبائع سلطنة على رفع هذا الحق الخاص كالامام عليه السلام ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط
على الذمي ثبوته فعلى المشهور يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجباره تسلط البائع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى القول الآخر
فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع فيجعل الفساد ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس او لا يشترط دفع الذمي له
بالنية كما صرح به ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس على الذمي تفصيا عن الشبهة في اصل المسئلة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث
لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ ومن تاخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله
رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين
فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضي
من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه قال سئل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك و
لم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال عليه السلام يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ارادة الخمس المصطلح
كما هو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل ظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق عليه السلام
وان كان كلامه عليه السلام حكاية لكلام جده امير المؤمنين عليه السلام نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق به فان الصدقة وان
اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود سيما مع ان الامام عليه السلام لو طالب بنصف الخمس والسر
من باب الاذن في الصرف لان الظاهر من الحكاية كون المحكي في بيان الفتوى الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس
ومن المعلوم ان خمسا آخر غير المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسئلة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت
من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما
رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل
منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال
ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية
هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتان في باب الربا من الكافي لكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة ذيل بعضها اختصاصها بما اذا اكل مع الجهل بالحرمة و
ظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حليته في تلك وعدم وجوب رده ولذا ينبغي في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح
على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ويحتمل ان يكون هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بان يحمل الخمس على حال الجهل بالحرمة وورودها
حال الجهل فتخرج الفرض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها القاعدة من عدم معذورية
الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتاخرين بل المحكي عن السرائر في هذا المقام وجوب الخمس في المال
الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي البأس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكره
انه صرفه في وجوه البر خطيئة فوق خطيئة فكيف تكفرها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه مع هذا فلا يقوى على معارضة
اخبار المسئلة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب عن الحرام
علم ولو اجمالا في امور غير محصورة والحمد لله الذي وفقني لاتمامه والصلاة والسلام على نبيه وآله الى يوم القيام
حرره العبد الفاني زين العابدين المسكين في شهر محرم الحرام في
سنة ١٣٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرايع والنافع هو الكف عن المفطرات مع النية ونقض طرده بالكف عنها مع النية نهارا ودفع بعضه بان المراد بالنية الشرعية وهي لا تتعلق بغير الزمان المخصوص ومنه ان علم مشروعية النية في غير الزمان المخصوص لاجل علم كون المنوي صوما شرعيا لا لعدم شرعية اصل النية فيرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم الشرعي فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا تعريف له بعد ملاحظة معروفية اخذ اليوم في مفهومه وعكسا بنسيانا وللمفطر سهوا ودفع تارة بان الناسي ولعل وجه النسيان لا ينافي الكف بنيته وتطرد اخرى باضمار قيد بان يراد الكف عن تعمد المفطر كما صرح بذكره الفاضل المقداد في كنز العرفان ومنه ان اريد بتعمد المفطر تعمد الافطار فيدخل في الحد الجاهل بكون الشيء مفطرا والناسي له وان اريد بالتعمد فعل الشيء الخاص كالاكل مثلا فلا ريب ان الناسي للصوم متعمد للاكل فان تعمد الاكل لا ينافي الغفلة عن الصوم والقطع بعدم الصوم كما يشهد بذلك ما ورد من التعليل في مسالة صوم من تسحر ثم تبين انه اكل وشرب بعد الفجر وما ورد في تعليل من اكل بظن الليل لاجل السحاب الاسود ثم تبين له بقاء النهار بانه اكل متعمدا ودعوى الفرق بين من اعتقد عدم الصوم وبين من اعتقد انقضاء اليوم وان الاول ليس بمتعمد للاكل بخلاف الثاني كما ترى وان اريد به تعمد الاكل مع الالتفات الى مطلوبية الصوم منه وجوبا او ندبا فلا ريب ان هذا احد في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به غير مستقيم جدا مع ان الظاهر من العرف بل الاخبار ان الصوم في اصل الشرع هو ترك الاكل والشرب وغيرهما راسا ولا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات ناسيا قادح في حقيقة الصوم وان الاكل ناسيا ليس بصائم حقيقة في زمان اكله ولذا افتى المصنف قده في اجوبة المسائل المهنائية ببطلان الصوم المندوب في قضاء الولي اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا مستندا بعدم تحقق الامساك وان كان يرد عليه ان عدم الصوم الحقيقي في جزء من النهار لا يوجب فساد الصوم بعد حكم الشارع بالصحة بمقتضى اطلاق ما دل على نفي الباس عن الاكل والشرب ناسيا الشامل باطلاقه لجميع افراد الصوم بل الرواية واردة في خصوص الصوم المندوب المنذور ويكون ح انتفاء الامساك في جزء من النهار بمنزلة الاجزاء الغير الركنية للصلوة نعم قد يشكل الامر لو استغرق في النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استنقعت المراة في الماء طول اليوم بناء على قول الحلبي القاضي بفساد صومها الا ان يقال ان يكون الامساك عن كل مفطر مفطر بمنزلة الاجزاء الغير الركنية فيقال الصوم هو الكف في كل جزء من النهار عن كل مفطر مفطر وفوات الكف في بعض النهار نسيانا او فوات الكف في جميعه عن مفطر واحد نسيانا لا يقدح في الصحة ويمكن ان يقال ان الصوم الحقيقي هو الكف عن المفطرات حقيقة او حكما ويكون الناسي في حكم الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف موجب لخروج الترك الحاصل في حال الذهول فضلا عن حال النوم بل الترك مع عدم القدرة على المفطرات كلا او بعضا فالعدول عن الترك الى الكف ان كان باعتبار كون الترك غير مقدور فمع كونه ممنوعا مخل وان كان التعريف بالترك ايضا لا يخلو عن المناقشة بناء على ان الظاهر منه الترك الحاصل عن قصد فلا يشمل الترك الاضطراري كما في حال النوم وعدم القصد على الترك الا ان يقال ان المراد بالكف عن المفطرات مجرد الترك وقد يقال في تعريفه هو ترك المفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبقت منه النية لكن يرد عليه ما اذا (ترکها د) عزم على الافطار في جزء من النهار فان الكف في ذلك الجزء ليس عن توطين ولا مع النية وان اراد من قوله مع النية النية الفعلية الحاصلة في الليل فمع مخالفته لظاهر العبارة يرد على طرده ما اذا سبق منه النية ثم نوى الافطار ولم يجدد النية لعدمه بناء على فساده وعلى عكسه ما اذا نسيها قبل الزوال وان اريد النية المستمرة حكما لو كان في الليل لم يرد عليه ما اذا وجب عليه الامساك وتبين له الهلال بعد الزوال او وجوب النية فيه ابتعد عن الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغيره للماكول والمشروب المعتاد كالخبز والفواكه والماء بالاجماع والكتاب والسنة وكذا غير المعتادين على المشهور بل في الغنية كما عن السرائر وظاهر المنتهى وغيره الاجماع بل عن الناصريات والخلاف دعوى الاجماع من جميع العلماء الا الشاذ من المخالفين قال السيد في الناصريات على ما حكي عنه انه لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمد فانه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح وقال انه ليس بمفطر وروي عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتاخر عن هذا الخلاف انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الامساك عما يصل الى الجوف للصائم وان كان غير معتاد عبارة الغنية وعن الخلاف اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف وعن المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وابي طلحة الانصاري فانه كان ياكل البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب ولعله لصدق مبني الاكل والشرب المنوط بهما الافطار في الكتاب والسنة ومنع انصراف المعتد به الى الماكول والمشروب المعتادين ولا يوجب تخصيصهما بالمعتاد ومن حيث اصل الاكل والشرب ولم يقل به احد من المسلمين مع ان حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجتناب بالطبيعة كما في قولك يعطي ويمنع مضافا الى فحوى ما سيجيء من الافطار بابتلاع الغبار وخصوص الغليظ مع قضاء سيرة المسلمين على منافاة مطلق الاكل والشرب لكن ما في من حذف متعلقهما للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتامل في المسئلة بل ولا للخلاف فيها كما عن السيد والاسكافي من جهة انصراف اطلاق الاكل والشرب لما شيء من حذف متعلقهما الى كل ما يتعارف اكله وشربه فيبقى غير المتعارف تحت مصحح ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال او ثلث الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء وقوله عليه السلام في رواية ابي بصير الصيام من الطعام والشراب وقوله عليه السلام في مقام المبالغة ليس الصيام من الطعام والشراب وحده وقوله عليه السلام في مقام تعليل عدم الافطار بدخول الذباب في الحلق انه ليس بطعام وفي صحيح ابن ابي يعفور في تعليل نفي الباس عن الاكتحال انه ليس بطعام ولا شراب بناء على معلومية انصراف الطعام والشراب في هذه الروايات الى المتعارف المعتاد بل اصل الحكم

بعضها في ذلك كروايات الذباب والكحل فان ابتلاع الذباب والكحل عمدا مفطران عند المشهور وعن الجماع قبلا او دبرا الموجب للجنابة الى الانحصار في تغييب الحشفة او قدرها من مقطوعها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا خلاف ولا اشكال في كونه موجبا للافطار ويدل عليه صريح الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بين المسلمين المحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه واما الجماع دبرا فان كان مع الانزال فلا خلاف بين العلماء ويدل عليه فحوى ما ياتي من الافطار بالانزال الغير الموطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك وعن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على افساد الصوم بالجنابة فيدخل فيه ما نحن فيه وفي المعتبر انه اشهر الروايتين ويمكن الاستدلال عليه مضافا الى ما يظهر من المعتبر من نحو الرواية المجبور ارسالها بالنسبة اليها بالشهرة وظهور عدم الخلاف وحكاية الاجماع لعموم ما دل من الكتاب والسنة على وجوب اجتناب النساء وعدم جواز المباشرة كما في الاية والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح والمجامعة والوطي والاصابة واتيان الاهل سيما بملاحظة قوله عليه السلام ما يستر الى الدبر هو احد المأتيين وفيه الغسل فانه يدل على ان جميع الاحكام الثابتة لاتيان النساء ثابتة لاتيانها في الدبر لان الدبر احد الفردين نظير قوله عليه السلام التراب احد الطهورين والقلم احد اللسانين وغيره للتكافي لا اخبار ودعوى انصرافها الى الادخال في الدبر ممنوعة سيما في بعضها مثل من نكح حراما او جامع حراما فعليه ثلث كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام شمولا ظاهرا وفي علل الصدوق في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والاحتلام مفعول به الظاهر من مقابلة النكاح بالاحتلام الحاصل بالوطي في الدبر والقبل من الغلام والمراة ارادة النكاح الاعم ايضا فكانه سئل عن علة افطار هذه الامور دون غيره المفطرة دون النوم بما اجابه منه يظهر مستند الحكم بالافطار بوطي الغلام وان لم يوجب الغسل وعن الشيخ في الخلاف الاجماع في الاول لكن الظاهر من الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين تعليق الافطار على حصول الجنابة وهو مبني على ثبوت التلازم بين الجنابة والافطار ولم اقف على ما يدل على الجنابة التي لا دليل لزمنها الا على عدم انعقاد الصوم مع الجنابة سواء حصلت بالقصد او بغيره واين هو من انتقاض الصوم باحداث الجنابة فضلا فقد يمنع شيء من انعقاده ولا يمنع ما استدامته ومما يظهر ايضا من بعض الروايات مثل ما رواه في الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي ابراهيم عليه السلام في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه قال يعني اذا كانت جنابته عن احتلام دلت ولو بملاحظة حكاية الراوي لقصد الامام عليه السلام على ان اصل الجنابة اذا كان اختيارا مناف للصوم والخدشة في قبول حكاية مقصود الامام من كلامه اذا لم يكن معنا محلا للاجتهاد والنظر بل كان من الالفاظ الواضحة توجب سد باب تجويز النقل بالمعنى فتم وما يؤيد عينا مثل هذا التفسير اهتمام الرواة بضبطه في الكتب جعله بمنزلة جزء الرواية مع ان ظاهر الرواية في التهذيب حيث حذف لفظ قال كونه من كلام الامام عليه السلام مع احتمال عود ضمير قال في رواية الفقيه الى الامام عليه السلام فيوافق رواية التهذيب فكيف كان فالاقوى فساد الصوم بها بناء على المختار من تحقق الجنابة خلافا للمحكي عن المبسوط من التردد فيه كالوطي في دبر المراة وان جعل الفساد احوط واما وطي البهيمة ففي الخلاف عدم الخلاف في ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب شيئا وهو ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم ايجابه الجنابة كما عن الشيخ مع حكمه بايجابه القضاء ولعله لصدق النكاح وفيه نظر ولو ادخل المراة ذكر البهيمة ففي البطلان اشكال من جهة الاشكال في حصول الجنابة كما لو دخلت ذكر صغير من جهة الشك في تحقق الوطي وكما يجب الامساك عن تعمد احداث الجنابة في اثناء النهار فيجب عن تعمد البقاء على الجنابة الحاصلة بالاختيار او بغيره حتى يطلع الفجر على المشهور المعروف عن غير شاذ كما في المعتبر وعن السرائر وفي الغنية والروض كما عن الانتصار والخلاف والوسيلة والسرائر المتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال في المعتبر وهذه لحقه علماؤنا الاشاذ ومثلها رواية المروزي ومرسلة ابراهيم بن عبد الحميد خلافا للمحكي من ظاهر المقنع والرسالة الرضائية للسيد الداماد وعن الاردبيلي الميل اليه وعن الذخيرة تقويته لعموم اية الرخصة في الرفث الى النساء ليلة الصوم الصادق في جزئها الاخير وخصوص اية الاذن في الاكل والشرب الى ان يتبين الخيط الابيض ولرواية اسمعيل عن الرضا عليه السلام عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان ابي قال قالت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اصبح جنبا من جماع غير احتلام ونحوها صحيحة عيص بن القسم ومكاتبة ابن ادريس وفي صحيحة حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم في الاية الاولى لورودها في مقام حكم اصل الرفث في الليل في مقابل النهار ومنع شمول الاية الثانية لغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصها على تقدير العموم بالاخبار الكثيرة السليمة عن مزاحمة ما ذكر من الاخبار المخالفة للمشهور الموافقة للجمهور كما في المعتبر وقد اشار اليه مولانا الرضا عليه السلام بحكاية عن ابيه عليه السلام عن عائشة مع ان المتعارف في ذلك النسبة الى ابائه صلوات الله عليهم مع امكان حملها على بعض المحامل كالعذر ولو للنبي صلى الله عليه وآله كما في التهذيب والمعتبر او النوم بقصد الاغتسال مع اعتياد الانتباه ولا فرق في تعمد البقاء بين ان يبقى مستيقظا عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا عازما على الترك بل يجب الاجتناب عن النوم عليها من غير نية الغسل حتى يطلع الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لما دل على وجوب القضاء اذا نام الجنب متعمدا كما حكي عن الحلبي والنزهة كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم العزم على ترك الاغتسال بل الاطلاق ومرسلة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فيمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه وان لم يدركه ابدا ونحوها رواية المروزي وصحيحة ابن مسلم عن رجل

[illegible]

ببيت الجنابة في رمضان ثم ينام ثم ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فلا شيء وتحوي ما سيجيء من وجوب القضاء على الجاهر
ان طهرت بليل وتوانت ان تغتسل فان وجوب القضاء مع التواني لشامل لما اذا قصد لكن مع التكاهل بدل على وجوبه مع عدم نية الفعل بطريق اولى فتأمل
وبستيقظ ان الاقوى حرمة النوم مع التردد في الغسل وعدمه لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء
وفي الروايات هو لما نظر ويه وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله من ان المانع هو حدث الجنابة ولا يشعر به قوله في صحيحة زرارة
التيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل الا ما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه الغسل الا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر
قوله في صحيحة ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء عليه حيث لم يأمره بالتيمم لذلك الحدث وفي كتاب الطهارة من التيمم الواجب ان الصوم
واجب كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له الغسل
لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف له في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجب التيمم لكل ما يجب
عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم وعليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا لئلا يبطل تيممه ام لا قولهما واحوطهما الاول ثم ان
النفساء مثل الحائض بلا خلاف ظاهر كما حكي التصريح بالوفاق عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة وقيل ويدل عليه الرواية الصحيحة الحائض مثل النفساء لان
دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة ولو تعمدت تأخير الغسل حتى ضاق الوقت عصت وتيممت وظاهر اطلاقات ترك الغسل متعمدا كرواية ابي بصير السابقة وجوب القضاء
عليها والكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك
اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي وحكي في النهاية واما غسل المس فلم يذكر الاصحاب توقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به
انه حكي بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو ضعيف على فرض وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم نعلم
مصرحا بالخلاف فيه الى زمان بعض متأخري المتأخرين كما اعترف به في الرياض بل يظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة
له قطعيا ثم جعل وجوبهما لمعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا بانه وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدها
منه ولم يذكر في الغبار خلافا ويشهد له ايضا ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع عن الناصريات كما في الغنية على الافساد بكل ما يصل الى جوف الصائم وعن التنقيح والسرائر
كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعرة بعدم الخلاف بيننا الا ان الظاهر عدم صحة سلب الاكل عنه فيهما الا انه
اكل غير معتاد وان كان للماكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل والماكول نعم يأتي على مذهب السيد الاسكافي المنع عن افساده لو كان مما لا يؤكل فاذا كان لا مطعم
كما قيل ويدل عليه ما ذكره بتقريب سند او دلالة مضمرة سليمان الحفصي المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا
فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم قدحه اغماضا عن الفرائن وعن كون البنا
عليه غالبا لتقطيع الاخبار عن صاحبها وبعد لا تحيا بما عرفته وعوان الانجبار محض بما نسب الى الامام حتى يتم خبر ممنوعه وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها
على ما لا يقول به احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق او شم الرائحة لجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان على وجه عدم التحفظ
فدخل ولو تيسر الى الحلق كما صرح به غير واحد واما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد والقاضي وجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ
ادعى وجود الرواية بذلك واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار وذلك في معرض الايصال هذا كله مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا
يوجب سقوط الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس فلا دلالة فيه لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وكيف
كان فيكفي في المسئلة مثل هذه الرواية المنجبرة بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتأخرين وان قال المحقق في الشرايع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان
المخالف فيه من لا يرى الافساد باكل التراب كالسيد والاسكافي لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد المحقق بنفسه فيه في المعتبر من
جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى ولم يرد كلا الوجهين صنعيفا ولذا مال الخبير في بيان ما يوجب القضاء والقضاء والكفارة الى نفيهما
فيه وعن النفع وجوب القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا على ما قيل واختاره الحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة الى نفيهما فيه
عن الشيخ بين اصحابنا فيه خلاف وليس عليه دليل ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ كما في كلام المصنف قده بل في الغنائم كما عن غيره نسبته الى الاكثر وعد كما هو
صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني حتى نفى الوجه في التقييد خلافا للاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات والشهرة مع عدم صدق الاكل في
غيره ولا الفساد الصوم بايصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الارضية فلا يتوهم انه اكل التراب بخلاف ما اذا كان غليظا نعم لو علمنا بالاطلاق رواية
كان المتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ ففي المدارك ان المتأخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا للمحكي عن التنقيح وتبعهما في الكفاية والذخيرة
على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ لتنقيح المناط والاولوية وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق
وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف مصاحبا للدخان النازل ولا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها
شيء والدخان الغير مأكول والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل بنزولها وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق

مع الهواء والاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلا عن الهواء خالطا للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا
ينفصل عن الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة عن الامساك عما يصل الجوف انتهى مطلقا او من طريق الفم حتى الدخان وحتى الاجزاء
الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان مفطرا وجه لان الاكل لا يصدق على الاول قطعا لان الدخان ليس ماكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل
الرماد جزما بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق منها جسم فلا يبعد كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد
الثانيان في حاشية الارشاد والمسالك ومما ذكرنا ظهر ان الاجتناب عن دخان التتن الذي قضت سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال
الغبار الظاهر انه ما يعم حبسه بالنفس متعمدا او ايجاد فعل يستلزمه لو يمكنه من الوصول بان لا يتحفظ منه مع الفدة كما صرح به المحقق الثاني في حاشية الارشاد
وعن الحلي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار المتكاثف واعلم انه ذكر في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وعلى هذا يحمل
الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهتين لو قيل كان اتماما وطلبا للقضاء انتهى اما الاثم فلم اجد عليه دليلا سوى ما في بعض الاخبار الاتية من وجوب القضاء عقوبة
وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لوروده نظيره فيما لا يحرم كما حكم الشارع بوجوب اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانها بل هذا ادل على كون
القضاء عقوبة للنوم ولتبين فيه غيره ودعوى صدق التفريط في الفرض ممنوعة جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل احتلم
اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب
القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر بالاستغفار ليس لا لتحريم النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال وفيه ان اللازم حينئذ
لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة لانه كتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على وجوبها وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى
فان كان مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم
على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على حالة يوجب استمرارها كما لي
اخر النوم عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم ترك الاغتسال كتعمد البقاء على الجنابة فقصد ترك النية لان
الغسل والنية كليهما مما يجب ابقاؤهما فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الا ان يجاء الصبح لذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم ومترددا فيه
فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد من وقت الموسع ولا ريب ان المتردد في الغسل
متردد في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا فاجأه الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل وفي الصوم ولا شبهة في
استحقاقه العقاب لا فساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول مطلع الفجر انما كان لتسبيبه بالنوم فيستحق العقاب عند النوم مع ان
الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واما
واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع استحقاق العقاب عند اذا لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه وعدمه الا
فانه مقدم انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجبا للعزم على الفعل بعد الانتباه وعدمه ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النوم الاولى الا مع القصد المحكي عن الرضوي
اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا بأس ان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء فان العلم لسبقه الوقت
مما يوجب الحضر من جهة رجحان ادراك الفعل في بعض اجزائه اما اذا اتفق الانتباه فيجب على حاله كالحالة الاولى قبل النوم وفي حرمة النوم الثاني مطلقا وان عزم على
الاغتسال واعتاد الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيحة الحلبي المتقدمة واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب لا اعلم
المنتهى عدم الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل
ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة في اصابته جنابة في
جوف الليل فنام فقد علم بها فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوما اخر وصحيحة ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام
حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها بعد نومة اولى حتى يكون
النوم بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يقال ان المحتلم ليس كالجنب يقظا فان يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلما واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب
وقد فرق بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى تخصيص صحيحة الحلبي السابقة فيما ان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب القضاء
بمطلق النوم للمحتلم وغير محرز عنه بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي قد صرح فيها بذكر المحتلم وغيره
فالنوم فيها ان حمل على مطلقه فيدل على وجوب القضاء بالنومة الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما
مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم لا يتأتى الا باخراج غير المحتلم من الصحيحة وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالنصوصية مضمونا لا يمكن
الاخراج واما بتقييد النوم فيهما بالنومة الثانية والمفروض ان النوم في الصحيحة مستند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء فيهما كليهما بالنومة الثانية
فالاولى الاستدلال المتقدمة بصحيحة ابن ابي يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوهما صحيحة محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل

قال نعم صوم ويقضي ذلك اليوم والجواب عنها بمعارضتها بصحيح العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس بناء على ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل او النهار فيها فعدم التوهم الناشي من النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه ليلا ونهارا كمرسلة عبد الحميد فينفي اخبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سليما الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق بين المسلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاول للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة الى المحتلم فيها لكنه خلاف الظ وممن صرح بان نومة الاحتلام لا تعد في الاولى الشهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك وعن الفاضل الهندي انه حكى عن فخر الاسلام في حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفي حال الجماع لا يعد من الانتباهين بل المعتبر انتباه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل بالنصوص من الفتاوى والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهان بعد الجنابة بخلاف نومة المحتلم قال ولو اجنب في النوم ولم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظ انه غير معتد به وانما المعتد ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص الشارع انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محتملا موجبا للقضاء واما الفتاوى فكما ذكره الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء لانه بعد انتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم نوم الثلاث في وجوب القضاء ولا مجال العدم بتخلل الجنابة بعد ما عد النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ من رواية المروزي ومرسلة عبد الحميد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسالة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن ترك متعمدا والاوليين وان كانتا مطلقتين في النوم الا ان المتيقن منهما اطلاقهما او ارتكاب خروج النومة الاولى والثانية لتبادر ولي من تقييدهما معرضا عن الغسل بالنوم وان كان في النومة الاولى مع ان المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم عن غسل الحيض والنفاس والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقواهما العدم لان الحكم لا يتعدى عن قوة وهل يجري السباع عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم في الاحكام والاقسام وجهان ايضا ويجب الامساك عن الاستمناء ايضا وهو انزال المني باي سبب كان فان نية القاطع محرمة على ما تقدم ولا يفسد الا اذا حصل بها على قصد حصول الانزال بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا ريب في الفساد للاجماع عليه فتوى ونصا ففي صحيحة ابن الحجاج بعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كان انتهاء الغاية لا التعليل الا ان الافطار لا يترتب على مجرد العبث لاجل الامناء بل على الامناء الحاصل عقيب العبث لا حله الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث لحصول الامناء فيظهر منه كثرة العبث هي عادة موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصد ولا يختص بصورة القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي من ارادة الملامسة او نفقد الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا معتمد على الاقوى لاطلاق العبث لرجع الى القصد لا ما بناء على ان قصدها يترتب عليه شيء في العادة مع الالتفات الى الترتب نقض لذلك الشيء وظاهر اطلاق رواية اخرى مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن رجل وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة في رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ومرسلة حفص بن سوقة في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع عن رجل يمس من المراة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق المني اعني خروجه من غير ارادة عقيب الفعل المعرض له مفسد والا لم يكن معنى لتعليل كراهة التعرض له بخوف سبقه وحجة نحوها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة ابن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمراة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا فكيف انت والنساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس والمستفاد من هذه ان سبق المني عقيب التعرض له مفسد سواء كان بالملامسة او النظر او التكلم وسواء مع الاعتياد وعدمه نعم يستثنى منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الانزال ويجب القضاء ايضا بفعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا في الواقع حين الاكل وان كان ما دونه في العمل بالاطلاق في الجملة كما قيل وسيجيء الا ان حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا لغة بل ولا شرعا للعموم ما سيجيء من التعليلات في الروايات الاتية والامر في بعضها باتمام اليوم الذي اتفق فيه ذلك اذا كان غير معين او مندوبا بالذي لا وجه له بناء في المندوب لا فساد الصوم ومجرد الفساد وان لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جديد ممنوع تحققه الا بناء اذا تحقق الا ان مجرد الفساد الا ان الظ تحقق الاجماع على الملازمة بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه مضافا الى الخصوص ما ورد في المسالة مثل قوله ع في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى انه قد طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدا بالاكل والشرب قبل النظر فعليه الاعادة وصحيح الحلبي عن رجل تسحر

ثم خرج

ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف وقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن رجل سمع الوطي والنداء في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم ان شاء الله تعالى ومن صريح صدر الموثقة وذيل صحيحة معوية بن عمار الاتية في اخبار الغير يعلم الوجه فيما حكى الاجماع عليه من جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعدها بحيث يكون مستندا عرفا اليها بان لا يتخلل فصل محوج عادة الى تكرار المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا يثمر لظنها بالفجر لانصراف الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبائر دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكى عن موهم كلام المعتد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة لوجوب الاعادة بالقضية في النظر اللهم الا ان يدعى تنقيص العاجز ايضا من جهة ترك السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمستحب ولو مع المراعاة قيل بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويؤكده امر الامام ع بالافطار في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل يكون على اليوم واليومان من شهر رمضان فاتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكان ذلك يوما اخر واتم على صوم ذلك اليوم واقضي يوما اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى الاصل المذكور من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما مع ملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل مصبحا ونحوه واما صحيح ابن عمار الاتية اما انك لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاء المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير في التدارك فيهما مختصا برمضان لان مهما باتمام الصوم ثم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان مضافا الى تبادره غير رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم جواز تمامه الا ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم تلازم الفساد والقضاء غير رمضان اللهم الا ان يثبت ولا يبعد سيما وان الفساد مستلزم لوجوب الافطار فيه فيكون كصوم معين فات صوم اضطرارا فيجب قضاؤه الا ان لا يكون له قضاء ككفارة صلوة النساء ثلاثا ثم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان المضيق وجب بدله من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان دعوى معوية بن عمار ونحوه في الفقيه على وجه يفيد العموم لجميع اقسام الصيام فلاحظ الا ان الظ اتحادها مع رواية الكليني وانما في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيما بينهما نعم لو تم الاستناد الى ما في الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان وتعليل الموثقة وان كان ورد في رمضان الا ان المستفاد ان القضاء متفرع على الاكل قبل النظر لا على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار بهذا التعليل المختص التعليل الوارد في الاخبار بمجرد الاكل في النهار مضافا الى ان ظاهر مورد تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا وسيما مع ان الظ ان نية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث الحقيقة حصل بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حيث تبين الفجر بعد النظر ولا عبرة بطلوعه مثله للناظر الذي لم يتبين له كان قضاء هذا الصوم ايضا بدلا ورد في يوم القضاء من انه عند الله عشرة ايام من رمضان بل الظ كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان يدعى بالفساد في الجميع الا انه رفع القضاء في صوم رمضان الاصلي لنفي العسر ويجب القضاء ايضا بالافطار لاخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم لا يترتب بالاكل قبل النظر عليه الاعادة وخصوص صحيح معوية بن عمار او حسنته امر الجارية ان تنظر اطلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء على ما مر من سقوطه عن العاجز اذا لم يتبين ظن الغير فمقتضى اطلاق ادلة المسالة من الفتاوى وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر الفتاوى عدم الفرق في المخبر بين الواحد العدل او غيره والمتعدد وحجية العدلين على نقل ثبوتها فيما نحن فيه لا تزيد في افادة الاذن على الاستصحاب ولا ينافي وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذي ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا فظهر ضعف ما في اشارة المحقق والشهيد الثاني بان ما عن صاحب المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيح لا ينافيه لان مورده كون المخبر واحدا وغيره ما عرفته من ان الحجية انما تفيد جواز التناول واما الصحيح فمورده وان كان خاصا بالواحد بل بالمراة بل بغير العادلة الا ان مقتضى قوله اما انك لو كنت انت الذي نظرت حصر عدم القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص دليلها بادلة ثبوت القضاء كما ارتكبه في الرياض بل لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية وادلة المسالة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هي والاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن في التناول لتنافي الكفارة لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفارة لذنوب اخر كانفاذ العزيمة بالارتماس ويجب القضاء ايضا بالاقدام مع الاخبار بطلوعه مع كذبه القدرة على المراعاة مع طلوعه واما لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيح العيص عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع التحقق عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان تعتبر

عن قضائه

[illegible]

عن خالفه ظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل و يكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة وعدم خبر معتبر بخلافه و قد تقدم عدم القضاء في مسئلة الاولى لظاهر التعليل في الموثقة بل لعدم الخلاف في الظان بالبقاء العاجز عن المراعاة الغير المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب فقد يظن بالسخرية بل يقطع بها مع الشك في بقاء الليل بان يكون الساخر يخبر مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق النص و الفتوى يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر بعد النظر او من دون نظر منفصل عنها و يشكل في الاول من جهة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر ليس فيه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي نظرت الا ان في شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النظر فان الظاهر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير و ظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب بل من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا و عادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق فيه تقصير نعم لو كان النظر السابق مما يغلب على الاخبار خصوصا بكون مثل من ينظر فلا يرى و ينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين قاما فنظرا و لو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا فان ظن السخرية ففي وجوب الكف وجهان من اصالة عدمها و من عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف لا اثل مزاعبات عدم الظن به على الخلاف سيما وان كثر ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل و عدم الاعتناء باحتمال كذبه واما احتمال سخريته حيث لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطاء المخبر في النظر ثابت لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا الاحتمال نعم لا يبعد رفعهما بالاصول والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن المدارك والتهذيب فقدم لانه كتعمد الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم بالنهار و بمجرد كون الزمان في حكم النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار و الاصل في ذلك الفرق بين تعمد الاكل في زمان علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه يجري ذلك مع الشك فهو يقصد الى نقض الصوم لكن بنية نظر لا يخفى ثم ان الظاهر جواز التناول لمع الظن ببقاء الليل بل الشك فيه لاستصحاب الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض جعل غاية الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي راى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي اخرى قلت له اكل حتى اشك قال كل حتى لا تشك و مقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص و مقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص والشك ايضا و قد يتوهم ههنا في الاية ايضا هو فاسد لان الظاهر منه التبين للناظر وعن الخلاف المنع مع الشك وهو ضعيف خصوصا مع تعميم المنع لما بعد الفحص كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وقد استند له الى ان الصوم الواقعي المأمور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار مقدمة لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم و نفس الامر في هذا الاصل ولذا كان تواردا على استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة وارد عليه ويؤيده قوله ع كل حتى لا تشك و لو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول في الصلاة مع هذا الظن فالظاهر انه في حكم الشك للاستصحاب والرواية بناء على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلاة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب الكف بل لزوم القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه و يجب القضاء للافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم مضافا الى فحوى ما مر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل واخبار المخبر ببقائه ولا فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا لان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم لفحوى ثبوته مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المستصحب باخبار الغير بل لا بد منه على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار بتعمد في زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا وقد يقال بعد انصراف ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس سببا للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع له احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هو عبارة عن نقض الصوم و قصد نقض الصوم لا يتاتى من الشاك في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي هو احد افراد المسئلة وحرمة الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان الظاهر انه من غير تعمد و ان في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة فلعل ثبوت الكفارة من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم وكيف كان فمبنى المسئلة هو ان الكفارة هل هي من لوازم الاكل في نهار رمضان او انه من لوازم تعمد نقض الصوم فيوجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق في صورة انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل يحتمل وجوبهما مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي في دفع التحريم الموجب

لتعلق

لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر و يدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد اعتبارهما وفحوى اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والامر الحرج في افطار تمام اليوم و وجوب صلوة العشاء اذا شهد عدلان بالهلال ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان تلك الموارد لعلها الحكمة بعدم العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوة والافطار فالغلبة فيها بالعكس فلا ينبغي الا العمومات ثم قد يجب القضاء ايضا للافطار للظلمة الموهمة اي المخيلة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله واقعا لما مر من انتفاء حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير و سماعة كما في المسالك و غيره عن ابي عبدالله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا و الخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس واشتراك ابي بصير و عدم ايمان سماعة غير مسموعة مضافا الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الخدشة في دلالتها بعدم دلالتها على القضاء بناء على ان المراد من صيام ذلك اليوم اتمامه و كون وجوب القضاء لمن اكل قبل دخول الليل اشارة الى من اكل بعد انكشاف الخطاء الا ان في ذلك مخالفة للظاهر ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا ذلك سحاب الليل يعني توهموا الظلمة ظلمة الليل والظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل السهوي وان بلغ القطع الا في صورة القطع عن تكلف بالاستنا وهو لا يبعد في وجوب القضاء ثم ينبغي وجوب الكفارة مع حصول القطع اذا علم ان تكليفه عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يتبدل بادنى تفطن فان الانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة الافطار و بكون الزمان محكوما في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد لا يتحقق من الجاهل وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان يجب امساكه ولكن هذا قصد الى الافطار والتمسك ببقاء الصوم يوجب اعادة الكلام السابق من انه لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت احكامه من وجوب الامساك وحرمة الاكل فيه ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض الصوم مع الفساد وان انقضى فاعدة الفساد المتقدمة القضاء للصحيح الى الصباح الكناني قال سئلت ابا عبدالله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه و نحوها رواية ابن ابي الشحام و صحيحة زرارة قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك و تكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا و نحوها صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن عن تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة متفحصة لكون الظلمة من السحاب او من الليل اذ لو راعوا لتبين لهم انها ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها واعلم ان حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا ولو بنينا الامر على الجنابة فلا اشكال لتحريم وطي الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم ان افساد للصوم لا يخرج عن قوته و يحرم الكذب على الله و رسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة و كذا يحرم الارتماس على المشهور و يدل عليه الاخبار الكثيرة كما مضى وسيجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه والعماني والحلي فكرهاه و هو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه و وقوع الكذب في حال الصوم قضاء ولا كفارة على راي الحلي هنا تبعا للشيخ المحكي كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتاخرين اما في الاول فللصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من حيث صومه لا يحصر له عدا الاخبار الا ان الظاهرة في الافساد المحمول بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على ضرب من المبالغة خلافا في الاول للمحكي عن المشايخ الثلاثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوق فيجب عنده مفطرا و عن الدروس انه المشهور وعن الغنية كما عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر عبارة المعتبر كما عن المنتهى دعوى الشيخين ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان قال قد افطر قلت وما كذبته قال يكذب على الله و رسوله و نحوها اخرى وعن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله و رسوله ونحوهما المحكي عن فقه الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما الكذب على الله و رسوله والائمة ع ونحوه منه والحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما احترز به في المعتبر والمسئلة محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار و لو ادعي انصراف اطلاق الافطار الى خصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد في شرح الكتاب في الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوي ان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا وآله وعليهم فان استلزم الكذب على الله فلا اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم اليهم فيما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة بالقول او بالاشارة او بالكتابة فان لم يعلم بالصدق فلا يفطر وان كان غير صادق لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالظاهر عدم الافساد لانه قصد الكذب ولم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا اوجبه الافطار ولا يجدي الرجوع عما كتب ولو نوى صدوره حكم صادر عنهم في كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه المحرم كما لو وقع تقية او من الصبي فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد

منه

حتم بفصل الوضوء النية بعبر الاخبار وتوهم ان التقية يوقع حكم الاثم دون الافطار فاسد لان ذلك فيما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب واما الكذب
فيعد ... وى ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم المحرم منه فليس عدم الافطار عند التقية لاجل عدم الفرق بين هل يعتبر صدق الاخبار في الكذب المذكور
وبان يوجه خطابا الى احد فيخبره بالكذب او يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه او متوجها الى من لا يفهم وجهان صرح بعض بالاول لا باس به لانه الظاهر من الكذب
او كذب عليهم فيما يتعلق بامور الدنيا فعن صريح التحرير كونه مفطرا وعن بعض عدمه والحق الالحاق في كل ما شانهم بيانه ولا يختص بواحد دون آخر دون
العاديات الواقعة عنهم في الموارد الخاصة كالامر بشراء اللحم وطلب الماء ثم ان الاخبار من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا وان بان المخالفة لانه ليس تعمد الكذب والحصر
في قوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون انما هو في المورد الخاص وهو تحريم طيبهم وبعض الاشياء ولا ريب في عدم الاذن في التحريم فيقتضي الرجوع الى حكم
العقل بان الله لم يحرمه من غير بيان بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان حراما لبينه لهم نبيهم فلتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي الاية ان الحكم
من غير علم مطلقا كذب ولو قال الحكم في المسئلة كذا من دون النسبة الى الله والقصد الى ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد كما عرفته وان علم بالمخالفة
فلا يبعد البطلان لان معنى كلامه ان حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به وربما يحتمل العدم نظرا الى ان دلالة القول المذكور على نسبته الى الله من دون ذكر
المنسوب وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة وفيه نظر واما القضاء فهو اللازم ولا يتصف بالكذب في ما الارتماس فقد عرفت ان الاقوى فيه التحريم والقضاء
والكفارة فثبوتها فيه قوي ايضا لما مر من صحيحة ابن مسلم الظاهرة في كون الخصال الاربعة مضرة بالصائم من حيث صومه واصرح منها رواية الخصال المجبرة
بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى الاجماع على ايجابه لهما وعن الانتصار الاجماع على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة
الظاهر منه افادة الحكم الوضعي دون التكليفي كما هو شان نظائرها مع استلزام التقييد بالواجب المعين واخراج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم
فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كحرمة التكفير في النافلة مع جواز قطعها بنواهيه مع ارتكاب هذا في صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما
يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه خلافا للمحقق والمصنف والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني في المسالك
بل عن اكثر المتاخرين استنادا الى اصالة البراءة وظهور نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة اسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء
ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن ولا يخفى ان هذا القول غير قوي ثم الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الراس ولو مع خروج البدن كما صرح به بعض الاخبار بالنهي
عن رمس الراس والمعتبر غمسه بان يعم جميع اجزاء الراس تحت الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا فيه والمراد بالدفعة في كلامهم والمصرح به في اكثر
الاخبار الارتماس في الماء المطلق الا ان الحاق ما يشبهه من المضافات كماء الورد لا يخلو عن قوة نعم ينبغي التامل فيما ليس كالماء في الميعان كالدبس والعسل
ونحوهما وقد فرعوا على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس في صوم واجب معين للنهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج وان كان مامورا به لكنه مبغوض لتعلق
به النهي لفرض تعلق الامر المقدمي بوجوب كون الراس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الراس في الماء مرموسا ومع ذلك فلا يجتمع
مع العبادة المحبوبة الا ان يوجه بان منشأ النهي العبادة بعد اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا اتفق طلب الترك لغيره بالا ولغيره عقلا او شرعا ولو كان
مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالفساد كالعالم به وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على الاشبه ولا يشكل بعدم توجه الخطاب اليه لغفلته وان لم
يمنع عقابه على فعل الحرام لان الغافل فيجز عليه حسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه يعاقب على نفس الخروج لا يطلب منه
قبل الارتماس لكن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا فعلى القول بعدم الافساد وعدم التحريم في المندوب فلا فساد وعلى الكراهة هنا او مطلقا فان
اريد به نقص الثواب فلا افساد وان اريد بها الكراهة المصطلحة فالظاهر الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية وربما يبنى الصحة مع التحريم
تارة بجواز اجتماع الامر والنهي واخرى بان رمس الراس في الماء المبطل هو جمع اجزاء الراس تحت الماء دفعة ليس نفس ايصال الماء ولا جزء منه مسئلة
لا يتحقق الافطار بتناول موجبه سهوا اجماعا في الجملة لعموم قاعدة كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه بملاحظة مورده
ويندفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء ولخصوص الاخبار المستفيضة في كثير منها انه شيء رزقه الله فيه اشعار به وعدم
نقض الصوم من جهته في الواقع والاطلاق كثير منها كعموم القاعدة وفتوى معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من المدارك عدم الفرق بين اقسام الصيام مضافا الى
خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفي اجوبة المسائل المهنائية كما عن التذكرة الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب ولعله لان في صحيحة الصوم الامساك عن المفطرات
ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيح لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الضرر هو القضاء والمعنى لا يضر صائما
شيء مما صنع عمدا او سهوا الا الاربعة فانه يضره عمدا او سهوا واورد بمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي
للصوم متعمد للاكل ايضا الا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عدم
تحقق نقض الصوم المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل ورود النية عليه بان تتعلق النية بالامساك عن ان يرتكب هذه الامور عند الالتفات الى
نية الامساك عنها هذا كله مع ان الصحيح المذكور بعمومها كما عرفت دال على منافاة مطلق الاكل ونحوه للصوم فهو دليل آخر على كون الصوم هو مطلق
الامساك مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من الطعام والشراب ونحو ذلك والاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا

ان الدليل قام على نفي الباس عنه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبادة نية الامساك في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية بجعل النية داخلة وفيه ما
لا يخفى واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم ادلتهما ولا اختصاص لها بمتعمد الافطار ويحتمل منع صدقه عليه وان كان قاصرا فالظاهر عدم
القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امرأته وهو صائم ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها اطلاقات وجوب
القضاء بل الكفارة على من يتناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الانصاف ان القاعدة والرواية حاكمتان على تلك العمومات والا لم يبق
لها مورد للنفي اذ لا يتصور حكما الا وعليه دليل يقتضي ثبوته لولاهما والظاهر ان المراد بالشيء المنفي هو غير العقاب لان السؤال عن العقاب لو كان عن استحقاقه
فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم ولا يرام او مقيسا بل مستفاد من حكم العقل بعيد اذا كان قاصرا في الاعتقاد وان كان عن فعليته فهو من الغيوب التي
لا يعلم الا في الآخرة فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما وان كان مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختياره فالظاهر وجوب القضاء عليه
لعموم ادلة وجوبه على متناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والموثقة عليها لان هذا الجهل ليس مما غلب الله وان ظاهر الموثقة نفي العقاب ودعوى عليه
استفهام انه انما لم يكن السؤال عن العقاب فلا بد اما من اخراج المقصر واما من تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل وانه يترتب عليه شيء وهو العقاب ودعوى
غلبة المقصر في الجهال ممنوعة ولو سلمت ففي غير المعتقد للخلاف سيما في مسئلة الوهم في الصوم التي لا يجهلها الا القاصرون والا فمن له علم اجمالي بوجود
مفطرات في الصوم كالاكل والشرب يعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد نفيه لاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها
مطلقة الا ان يدعى انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما ما علق
فيه الكفارة على نفس الفعل كالاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله عم في المستفتي فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان نكح حلالا وما ورد في
من انزل وطيها فعليه كفارتان وكذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا او اخر الغسل متعمدا وما
ورد من ان الكذب يفطر الصائم فان الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد انما نسب الى السبب مع انه يكفي في المسئلة عدم القول بالفصل بين
المفطرات مسئلة لو اكل مكرها فان بلغ حد رفع القصد فلا اشكال في عدم الافساد اذ لم يحصل منه فعل بل يصدق عليه انه مسلوب عن فعل الاكل و
الشرب وغيرهما ويدل عليه عموم لا يضر الصائم ما صنع الخ وان لم يبلغ ذلك الحد بل اختيار فيحكى عن الاكثر عدم الافساد ايضا لعموم رفع عن امتي ما استكرهوا عليه
ولعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع وعيون الروايات ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الاثر مطلقا ممنوع انما المرتفع الآثار المترتبة على الا
كالعمد وتوقف تحقق الافطار على الاختيار بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم فالاكراه على
الاكل اكراه في الحقيقة على الافطار كان الاكراه على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في
اطلاق الافطار على اكل الامام عم تقية من ابي العباس وقال لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله عم افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب
عنقي فالاقوى الافساد بل وجوب القضاء لعموم الصحيح من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فحسن وان قضاه متفرقا فحسن فانه يدل على وجوب
القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في الرياض من ان جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها
كالاكراه في الافساد ووجوب القضاء واما وجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم بالامساك للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع
الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص ما تكلف ذلك الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة
لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة لنفي التكليف بالامساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد
او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال ولو انكشف الخلاف في ذلك اليوم او غيره فان قطع القضاء فالظاهر الافساد و
لزوم القضاء لان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري ليس حكما واقعيا لان العمل بالظن من باب الطريق
الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه شيء وراء ادراك المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس تحقق الظن بخلاف الواقع موجبا لتغيير المصالح
غايته صدق ورود صاحبه في التخطي عن الواقع واعطائه الثواب لامتثاله الطريق الظاهري في التحري المرضي في سلوك التعبد والمطيعين من غير ان يكون مصلحة في
هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فان [illegible] تنزيل
المظنون منزلة الواقع موليا به على الاطلاق وسقوط الامر مطلقا فلنا اجزائه في الجملة مما لا ريب فيه ولا جزائه مع انكشاف مخالفة الواقع لم يكن من احكام
الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون انما اجزاء قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا بل لكونه واقعيا الظني كيف والقول باجزائه من جهة كونه مظنونا خلاف ما فرضنا
من ان حجيته من باب الطريق الاضطراري لا من باب الحكم المجعول الثانوي واما لو انكشف الخلاف على وجه الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد
انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر اذا لم يقع الفعل متصفا بالتعبد واسقاط القضاء وحق الفاعل لان المفروض ان الصحة المظنونة مثل العمل بالحكم
منزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هي الصلوة مع السورة في مثل ان ائتم مع القطع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت
ظاهرا وان كان الظن المزبور مفروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل به بالنسبة الى فعل لم يحكم بصحته من الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة متصفة

بالصحة بين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع
ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة في حال وقوعها نظير ما اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن
مجتهد اخر بصحتها فان فسادها ذاك للعبادة فان فساد هذه الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجتزاء عليه لمن يفعلها متصفة بالصحة وكذا الاكل من مال من
ابتاع بالمعاطاة معتقدا للصحة مع اعتقاد الاكل فسادها فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع بجواز الاكل من حيث انه تصرف في المال باباحة من حكم
الشارع بثبوت الملكية في حقه وتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد المعاطاة فليس له الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذ
القطع بالفساد مستلزم للقطع ببقاء هذا تحت ملك المالك الاول فلا يزاحمه القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على
وجه الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الراي من نفسه او من الغير كالاكل مما اشتري بالبيع
المعاطاة وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر اذا تغير الراي واعتقد وجوب السورة فان الاكل مترتب على حكم الشارع على
المشتري بالملكية لا على ثبوت مالكية المشتري في نفس الواقع ضرورة ان مالكية المشتري مما يثبت عند المشتري لا عند الاكل والفرق بين ما يترتب على حكم
الشارع للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بمالكية المشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتب الغير الاثار ان يثبت عنده ان الشارع
حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم الشارع بمالكية المشتري لا مجرد اعتقاد المشتري
مالكيته بالاجتهاد او التقليد فان كان اجتهاد الغير مخالفا فلم يثبت عنده مالكية المشتري بل ثبت عدمها ثم لا بد من التميز والتفرقة بين الاثار فيعلم فاذا
ان الاكل من قبيل الاول وهكذا سائر ما يترتب على املاك الناس مما اريد به ما يثبت بحقهم مالكيتهم له **مسئلة** يتخير في الكفارة في شهر رمضان مخيرة
بين عتق او اطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار والغنية الاجماع للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في
رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها في ما رواه الشيخ في الصحيح
عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهر بل صريح جميل بن دراج في قضية الاعرابي الذي وقع على اهله وموثقة سماعة الاتية ومنها ما يوسط الاطعام
ما رواه عن ابي بصير فيمن لزق العسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات لان فيها تقديم الصيام على الطعام ثم وما يومئ الى التخيير الاقتصار في
كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفيها ابان الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان وفي
رواية المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على العتق وفي مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد زيادة الاطعام مثلا فالمحكي عن العماني وابن
ابي عقيل السيد جعلهما مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة والمروي في الفقيه في قصة الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه
قال سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين
مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الروايات وان كانت صحيحة صريحة يمكن لاجلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط
اللازم في مثل المقام لمخالفتها للمشهور وموافقتها لابن ابي عقيل المهجور على ما حكي فيتعين طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق
بين ان يكون الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم المصنف هنا تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجمع وتبعهم
ولد المصنف في الايضاح متمسكا بالاحتياط والشهيد في اللمعتين وجماعة من متاخري المتأخرين استنادا الى رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة
بالصحة في الروضة كما عن التحرير عن مولانا الرضا عليه السلام قال قلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات
وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة
وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة
بالجمع في كلام السائل هي اطلاق موثقة سماعة فيمن اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين
وعلى هذا فيحمل ما ورد من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب لشايع وربما يؤيده حمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر
ان ادعينا على الغلبة فان الحمل على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل فيه مع ان مطلق الافطار فاسد قطعا
في الرواية سندا بابن قتيبة وبعبد السلام غير مسموع لان في الرواية اثار الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها مما ورد عن
محمد بن عثمان العمري الظاهر بل المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة
يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء بالمحرم واكل البصاق وايصال الغبار واكل البصاق على بعض الوجوه ووطي المرأة حال الحيض بل واكل ما نضر بالبدن
الا ان للتامل في بعضها مجالا بل لو قيل باختصاصها بالجماع المحرم والافطار على المحرم ذاتا بمعنى اكله او شربه كما يظهر من فتوى الصدوق فليس ببعيد
خاتمة يكفي في صوم رمضان المعين بنية باصل الشرع نية الصوم متقربا الى الله تعالى على الاظهر بل الاظهر اتفاقا عليه كما في الرياض وغيره الا عن
نادر وحكي عن الانتصار نسبة الخلاف اليه بل في المنتهى وعن التنقيح الاجماع عليه لحصول المعين المغني عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا و

شرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره ام لا كما في ظاهر الشرائع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت
في نية الصلوة من ان تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب ومندوب ولم يعلم اتحادهما في الحقيقة
فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية الوجه على وجه التوصيف او التعليل او كليهما او احدهما وهل يلحق بصوم شهر رمضان غيره من افراد الصوم
المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد الحلي والمصنف هنا وفي المنتهى والتهذيب في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة وفي المسالك انه المشهور لتعينه
لو لا العارض فصار كصوم شهر رمضان من صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة في انه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة
من حيث كونها ظهرا واداء والتحقيق في ذلك ان جنس الصوم له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء
ومنها غير ذلك فالمكلف باحدها او ان كان معينا عليه ليس له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما قرر وفي باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة
كالظهر مثلا من غير تقييد بما اذا كان عليه نوعان وح فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم قيد
كونه صوم النذر ومجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر لان الصوم الواقع في الغد بمفهومه جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان لو اتي
ان لا يوقع في الغد غير النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحضار صوم الغد ليس استحضارا لذلك النوع كما في صلوة الظهر المؤداة وفعلها في وقت
خاص واما استحضار نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد بعينه صوم يوم من ايام شهر رمضان
فظرف الغد هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف للجنس فلا بد من ضم منوع له فالمحصل من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان
فصل منوع للصوم وفي اليوم المنذور مجرد ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل جنس الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان
نوعا خاصا في مقابل سائر انواع الصيام له حكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب
ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور فيه فيكون
منوعا لجنس الصوم لكن استحضار صوم الغد وقصده بهذا العنوان راجع الى استحضار كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد جنس
الصوم في الغد المتعين في هذا التعيين لنوع الصوم اذ لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد وفي هذا تعيين لنوع الصوم
اجمالا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد نذر فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم المعين مخرج لذلك
اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل
لو صام فيه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة الغد منوعا لجنس الصوم اوضح لان صوم الغد ح قابل في نظر
الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صوم ولو قلنا بانه
مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور وصح فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا فاصح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير
الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا نذر تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء
صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن في ذمته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله مبني على تسليم وجوب
قصد نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعددها في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد
امتثال الامر مع كون المفروض انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على المكلف
صوما واحدا ان يقصد صوم الغد امتثالا لامر الله تعالى نعم لا بد في غيره مما اذا كان على المكلف صوما اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من
التعيين عند الاصحاب كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه قيل وعن التنقيح نفي الخلاف فيه لما تقدم هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص
موقوف على قصد ما هو مامور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي
فلا تعيين هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بسببين فانه لا يجب قصد خصوص كل من السببين في كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم
يومين بنذر واحد ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في
مدخلية شيء في المامور به حتى ينفى باصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان بالمامور به على هذا
الوجه وليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل اليوم الذي يستحب فيه الصوم بالخصوص
كايام البيض او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة
عن بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب واستحسنه ونفى البأس عن جميع ذلك في المدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم في الغد
يرجع الى الموظف فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة متمايزة لغيره من انواع الصيام فكذلك الصوم اول رجب مثلا حقيقة متمايزة
لصوم القضاء عن يوم اخر او صوم النذر او نحو ذلك ويكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غيره وان الانسب الا يحتاج الى قصد ما عدا جنس الصوم

اذ ليس له مفهوم سوى وقوعه في الغد بعنوان او ايقاع حقيقة اخرى فيه كالقضاء والكفارة او النذر لزم التعيين ويجب في النية وجوبا بشرط ايقاعها ليلا ولا يجوز تاخيرها عنه لئلا يقع جزء من الكيفية النهار خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع في اوله او آخره لعموم الرواية وعكس بعضهم ايقاعها في الآخر ليتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجمع ما تقدم على الاخرى في مرتبة واحدة وعن بعض العامة وجوب كونها في النصف الثاني وهو ضعيف وظاهر الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل ولعله للاقتصار في مخالفة الاصل من وجوب المقارنة على القدر المتيقن من جواز التقديم مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز تاخيرها عن الليل ثم لو اخل في الليل عمدا بان عزم على العدم او بقي مترددا الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط وهل يجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه ولعله لصدق ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار الا ان الظاهر ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهرا وان كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه متبادر بدوي ولا يعتنى به ولهذا وجبت الكفارة على من بقي جنبا الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا فليس الا لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار يصدق اذا افسد الصوم بعد انعقاده وقبله لا يسمى افطارا ممنوعة بما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم العيد انه يوم الفطر لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل ربما يدعى وان كان ضعيفا اختصاص الافطار بحكم الانصراف به كالاكل والشرب وفي الناسي للنية في الليل انه يجدد النية اي يوقعها الى الزوال بالاجماع كما في المنتهى وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة لان الاخلال بما هو شرط للامساك في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك في ذلك الجزء مع ان الظاهر ان وجوب تقديم النية على مجموع العمل لكون تاخيرها عن بعض اجزائه مستلزما لوقوع ذلك البعض بلا نية لا لكونه جزءا من العمل لازم التقديم على مجموع العمل فنسيان النية في جملة من النهار ليس مبطلا الا للاخلال بشرط الامساك في تلك الجملة ولا يخل بالامساك فيما بقي من النهار اذا جدد النية له وهذا الامر وان كان يقتضي عدم الفساد وان نسيها الى الغروب الا ان الدليل قام على كفايتها في الجملة وكيف كان فيكفي في الحكم مضافا الى ما مر من الاجماعات فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال ونوى والمريض اذا برئ فنوى وما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله امر بعد ثبوت هلال رمضان مناديا ينادي من اكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم وعموم قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان بناء على ان المراد رفع جميع آثار الفعل الذي كان يترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة وهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما واغمض عما ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة جبرا لها لفقد الحكم الا العماني على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء ولك ان تقول ان خبر التبييت غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل بعد النية الى ليلة اخرى والثابت من وجوب كونها في الليل في الصوم المعين بالاجماع انما هو للذاكر لا الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب الغير المعين انما كما سيذكر فلا مانع من ان يكون الناسي في المعين كذلك مع ان ظاهر النسيان موضوعه في صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل فلا يضر جهله في عدم النية ايضا اتفاقا والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في الصوم لا في الابتداء ولا في الاستمرار مع ان ظاهر قوله لا عمل اعتبار المصاحبة لا اول الاستدامة الحقيقية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند الذكر والا بطل الصوم للاخلال بها في اول انعقاده عمدا وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر اطلاق معقد الاجماع الغنية بل والجماع المعتبر والمنتهى وصريح ما روي من امر النبي ص المنادي بالنداء بالصوم وظاهر من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى اتحاد حكم النسيان والجهل فيشملهما الاجماع المستظهر من كلامهما فان ذلك الشمول لو لم يتوقف وقتها ويجب ان يقضي الصوم لما سيجيء من ان النية بعد الزوال لا تجزي في امتثال صوم تمام اليوم الذي لا بد منه في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث قال الصوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا الى عموم النبوي لا صيام لمن لم يبيت خرج ما خرج فتم هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض واما غير المعين ففي المدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تاخيرها الى ما قبل الزوال عمدا او بلا عذر مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا ورواية صالح بن عبد الله عن ابي ابرهيم ع عن رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي ثم يبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال علي ع اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظاهر الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره يحجز عليه اما تقييد ذلك بما قبل الزوال فلرواية ابن بكير الآتية منطوقا او بفحوى ولما روي عن هشام بن سالم عن الصادق ع قال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه فان ظاهر الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا توثر في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب او اداء لواجب واوضح منه موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فان كان نوى الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي

والذخيرة

والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضا لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع عن الرجل يصبح لم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصومه ويعتد به من شهر رمضان وصريح مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما مع قابليتهما للحمل لاتفاق ما مرجحة رواية عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في البيان كما عن المنتهى نسبة ذلك القول الى الشذوذ وتقدم عن الانتصار ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال وهو ظاهر في دعوى الاجماع واما صوم النافلة فيمتد وقتها الى بعد الزوال كما عن السيد والحلي والمصنف والشهيد وعن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء مضافا الى اطلاقات اخر خلافا لما حكي في المدارك عن الاكثر وفي المسالك عن المشهور فجعلوه كالواجب في امتداد وقت نيتها الى الزوال ولعله لرواية ابن بكير المروية في اواخر زيادات الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله ع عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء الله وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة بناء على ان يكون المراد من حساب بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو فساد الصوم اذ من المعلوم عدم تبعض الصوم ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على راي اختاره المص هنا كما عن جماعة من المتاخرين بل بما حكي عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لعموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولان صوم كل يوم عمل فلا بد من مقارنته للنية ولتأ من الرخصة في تقديمها وايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم معين او صوم الكفارة او نحوهما بل ربما تاملوا في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان وح فدعوى خروج رمضان عن الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة عدا ما ربما يتخيل من انها عبادة واحدة فيجزيها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة لعدم التشاهد استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب في القضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك يشهد بتعدده ومع الشك فيجب تعدد النية لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد به كلام القائلين بكفاية الواحدة وغيرهم وان استشكله الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا ان يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها في كل ليلة ونحو ذلك عن الانتصار والخلاف كما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظ لزوم الاقتصار على مورد دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخير بنية واحدة لمجموعه فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظ من استدلال مدعي الاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة واحدة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لبا فيها ثم لو نوى في الاول صوم نصفه ففي الاجزاء اشكال وكذا لو علم ان في بعض الايام لا يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب تجديدها بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على راي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب لما مر من الاصالة وابن الجنيد واصالة عدم جواز التقدم الا ما اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خصه في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل ليلة والنائم والمغمى عليه وان كان المحكي عنه في الخلاف كذلك مط وهو مضعف لقوله لان النية المتقدمة انما توثر اغنت عن نية اخرى والا لم توثر مع النسيان ايضا واعلم ان المشهور انه لا يقع في رمضان صوم غيره بل لا يصح الا في المسافر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مط واما الوجوب فانه له مط او في بعض افراده فلعموم قول الصادق ع الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله ص فقال يا رسول الله ص اصوم شهر رمضان في السفر فقال ص لا فقال يا رسول الله ص انه يسير فقال رسول الله ص ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية يستفاد منها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك دلالة الاتفاق على انه يؤيد ذلك الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان فانه مع الاخلال بنية رمضان لو كان صحا لا يجزي قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع اعني كون اليوم رمضان وبين الجهل بالحكم اعني عدم وقوع صوم اخر في رمضان ودعوى ان الصورة الاولى خارجة بالدليل مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور اعني قوله ع في الاخبار المستفيضة وانما هو يوم من رمضان فيومه وفقوله تدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان الا ان صوم غير رمضان يصير به لا عن صوم رمضان فدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا ذبح اصل الصوم لذي مطلوبية في ذلك اليوم وان كان عنوان المطلوب في الواقع مخالفا لعنوانه اعتقادا المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفقوله في الاخبار معارض بقوله ع في بعضها الاجزاء عنه فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله ع في بعضها اجزء عنه بتفضل الله تعالى وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام ع بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن فريضة فظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية نية غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء يدل التعبد كقوله ع يوم وفقوله اراد الله وفقوله من حيث انه ما

الشائع

كتاب الصوم

الشارع بيد لنية عن الفرض وحصول المرسلة المعللة الصوم بولينا الصادقة في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فيه الافطار
وروى منهما مرسلة الحسن بسام الجمال ومنعهما منجبر بالشهرة اذ لم يعلم الخلاف الا من الشيخ في صوم التطوع وفي النذر المعين وهل يعذر الجاهل بالحكم هنا
كما في صوم شهر رمضان وجهان من اصالة عدم المعذورية والاطلاق وصحيحة الحلبي الحاكمة بصحة صوم من جهل بحرمة الصوم في السفر الا ان يدعى اختصاصها بالصوم في رمضان
وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا كما مر واما عن رمضان فكذلك على راي المصنف هنا والمحقق وجماعة كالصدوق والحلبي
والفخر والشهيد في البيان والمسالك وصاحب المدارك فان نية صوم اخر المفروض حصولها وان كانت لغوا من حيث عدم وقوع منويها الا انها تنافي نية
صوم رمضان ورده نصا جزئيات الكلي فلم يقع نية صوم رمضان الا بالخصوص ولا بالاطلاق المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله في رواية الزهري بعد حكمه بكفاية
صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه وتعجب الراوي بقوله كيف يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة قال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان
تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر رمضان لا يجزي عنه ثم علم بعد ذلك اجزأ عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان
تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزي عنه مع انه فرد الراوي في تعجبه عن اجزاء صوم التطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع كما ذكرنا
في الاستدلال والجامعة بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا غير قابل للتدارك الا على وجه القضاء الذي هو مطلوب بحيث لا يصير امتثالا لصوم
شهر رمضان مع ان الوارد في بعض الاخبار ان يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزأ عنه بتفضل الله وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ولعل ان الحكم
بالاجزاء مع الجهل بتفضل من الله وتوسعة منه لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم ان ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان يوم الشك اذا
صامه الانسان فظهر انه من رمضان فهو يوم وفق له لا يدل الا على ان امتثال الصوم شهر رمضان حصل به في متن الواقع كما يرى منها ذلك في بادي النظر الا
المراد حصول التوفيق لا على حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الامتثال في ايام رمضان ومن جميع ما ذكر يظهر ضعف ما ذكر مما حكي عن الشيخ
وجماعة من الحكم بالاجزاء في اصل المسألة مستندا الى حصول قصد التقرب بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا المقدار من النية كاف
في صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع عن حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو من ايام رمضان
انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان وقصد الغير بان نوى صوم شهر رمضان على ان يكون قضاء عن
رمضان الماضي وكفارة او نحو ذلك لم يبعد الصحة الا ان يقال ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان قيد الصوم بكونه
قضاء او كفارة اذ قصد الكفارة ليس الا قصد تسبيبه الصوم ومع تحقق حقيقة صوم شهر رمضان يكون قصد سببه لغوا وقصد القضاء ليس الا قصد الامتثال
لامر اخر غير الامر الموجب اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلي هو التقرب كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بتعين وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق
منه قصد صوم غير رمضان حقيقة مع قصد القربة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو يحصل بالجاهل بالحكم
فيكون حكم جاهل الحكم على هذا الحكم جاهل الموضوع في الاجزاء المتفق عليه فيما نوى رمضان لكن الانصاف ان ذلك محل تامل ونظر ومنع فالاقوى ما عليه الاولون
وضابط الحكم في هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم فاذا نوى فيه ذلك الصوم لم يجز عنه ولا عن صوم ذلك اليوم ويتفرع عليه بعد معلومية انه لا يجوز صوم
يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صامه بنية رمضان لم يجز عن شعبان لو كان منه اما
عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فللتحريم فقصد حين النية ولو جهل بعد وقوع صوم رمضان في يوم الشك صامه فاتفقت المطابقة فيحتمل الاجزاء
لما مر لصحة المطلوبية الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد جهله المستند الى تقصيره والمطلوبية التي اعتقدها هي مطلوبية صوم شهر رمضان
في يوم الشك وهو غير مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شيء من الواجب والمندوب لو اوقعه بنية الوجوب اعني نية الصوم الواجب على تقدير اي على تقدير وجوبه
واقعا او على تقدير رمضان وبنية الندب اي قصد حقيقة الصوم المندوب ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف
عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا لم يتعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المامور به يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزأ
بتفضل الله سبحانه كما في الرواية عن رمضان اذا ظهر اليوم منه اي من رمضان اجماعا نصا وفتوى ويخرج عن عهدة كل واحد من المندوب وعن الواجب مع اختلاف
حقيقتهما وهل يلحق به رمضان غيره من الواجبات المعينة في تاديها بالنفل وبالنفل الفرض في تادي رمضان وغيره بمقتضى تعليله الاجزاء في رواية الزهري
بقوله لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه نعم وبه صرح في الدروس وظاهرهم في مسألة ما لو نوى في رمضان غيره ان اجزاء غيره عنه مع الجهل باتفاق كما عرفت
مبني على التدارك ولو ظهر ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان بعد الزوال لكون العدل في وجوب تجديد النية للعدل اليه ولو اصبح بنية
الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطرات جدد نية الصوم واجزأ لما تقدم من جواز تاخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى ان تزول
الشمس واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية وامسك واجبا بقية النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور بل
الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف الى عطاء واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا يخفى
ما فيه وفي المسالك انه لو افطر وجب الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع عن الكفارة

وجعل المقتضي

وجعل المقتضي لها من جملة ادلة ثبوتها بجريان الافطار في رمضان من مقرر وغاصب وغير ذلك مما لا يمنع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية حكما بمعنى وجوب تكليفا
وفي شرح الشهيد انه لا نزاع فيه وهو مبني على وجوب العزم على الواجب وعدم العزم على الحرام او التردد فيه والمراد بالاستمرار حكما ان لا يحدث ما ينافي نية الصوم
من نية الخلاف او التردد اما وجوبه شرطا فظاهر المصنف هنا والمختلف تبعا لابي الصلاح وغيره فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافطار
بطل صومه على راي يحكى عن السيد في بعض رسائله وابي الصلاح والمصنف هنا وولده والشهيد والمحقق الثاني لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب
تلبس مجموعها بما يقتضي ذلك الوجوب فلا بد من تلبس كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشان في الصلاة والطهارات ونحوهما من
العبادات المركبة الا ان الدليل قام على ان ما يتأخر لو خلى عن تلك النية اما العزم بها او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يمنع معه لكنه لا مستند الى
قصد الامتثال لم يقدح في الصوم خلافا للصلاة واشباهها من الوجود بالحضرة انما لو تلبس ما يستلزم من النهار ماضيا وعدم كونه صائما في الحال والعزم على الافطار
في الاستقبال فالامساك في هذا الجزء غير متلبس بنية الامتثال لم يدل دليل على عدم قدحه فيه مع قوله لا عمل الا بنية ومما ذكر ظهر ان مستند البطلان
في المسألة هو تلبس ما يتأخر من النهار بقصد خلاف الصوم فيفسد بفساده ويفسد الصوم لانه لا يتبعض لا مجرد نية الافطار حتى يقال ان المفطر محصور وليس
منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك هنا باستصحاب صحة الصوم لما عرفت مرارا من ان الصحة في الاجزاء وان تدل على وجه القطع الا انه لا يجتمع مع الشك في ما
اللاحقة ومثله في الضعف ما ذكره الشهيد في بيان الاقوى معتمد السيد اتباعه ممن قال بالصحة من ان هذا العزم ينافي النية لا حكمها الثابت باعتقاد الذي لا ينافيه
والعزم جماعا دموا استدلمنا فاه من نية المنافي والنية لا يجب تجديدها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة اذ مبدأ ان منافاة هذا العزم لاصل النية
كافية للبطلان لعدم ثبوت تجويز تلبس مجموع العمل بالنية بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية وخروج بعض الصوم مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب
التعدي الى غيرها الا ان يقال ان المراد بالنية في قوله لا عمل الا بنية ونحوه انما هي الصورة المخطرة المقارنة في بعض العبادات والمتعلقة بزمان خاص في
بعضها الاخر كالصوم المفروض وهادم ما يخرج فيه وان كان المراد بها هي الداعية الى العمل ويكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل جزء جزء بها فيقول ان
الرواية ومثلها مختص بما اذا امكن اسناد مجموع العمل الى النية كما في الوجود بالحضرة واما في المركبات المستمرة فاستناد مجموع اجزائها الى الداعي الاول غير ممكن
مع تحقق اسباب عدم القدرة على الفعل في بعض الاوقات وقوله لا عمل الا بنية انما يدل على فساد العمل الخالي عن النية لاجل خلوه منها وبعد تقييد ذلك بصورة الامكان
فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك الاسناد فيه لاجل خلوه جزء فجزء عن النية فيثبت صحته بالاطلاقات ودعوى تبدل استمرار النية حكما عن النية الحقيقية في وجوب
تلبس كل جزء منه بحاجته الى النية فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة من وجوب الاستمرار شرطا واصالة البراءة من القضاء فضلا عن
الكفارة التي بها قال ابو الصلاح كما عن الفخر في حاشية الكتاب وقد تقدم ان مجرد قصد المنافي وعدم انعقاده لا يوجب ثبوت الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار
على القول بكونه مفسدا فانما يفسد من جهة منافاته لاستمرار النية الاولى فلو لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتماد الحكم تلك النية لا مرا خر او على التردد
في زوال رويتها فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقاد فساد الصوم بسبب اخر او تردد في الافطار لاجل التردد في صحة صومه من جهة ثم تبين
الخلاف في جميع ذلك فانه لا يفسد صومه وقد يظهر ذلك في نية الصلاة ثم ان صريح كلام المصنف في المنتهى على ما حكي عنه تبعا للمحقق في الشرائع لو نفعه صحة الصوم
بعد نية الخلاف على تجديد النية وقد يناقش في ذلك تبعا لما في المدارك بان نية الخلاف اذا لم يكن مؤثرة في البطلان فلا حاجة الى تجديدها ولعل المناقشة
المناقشة ان الترك في كل جزء اذا لم يلزم منه صحة الاستمرار النية فلا فرق بين الجزء الاخير وما قبله ودعوى ان الجزء الاخير لا يجوز فيه نية الافطار وان جاز فيما
قبله يحتاج الى دليل فارق هذا ويمكن ان يقال ان الاطاعة بالصوم الى الليل وامتثال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل عرفا الا اذا تعقب قصد الافطار
رجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل واعلم ان قول المصنف ولو نوى الامساك بعد نية الصوم قبل الزوال لم يجز واي يمكن ان يكون من تتمة المسألة
الاولى ويكون المقصود منه ذلك ان تجديد النية بعد نية الامساك هل ينفع ام لا فان في المسألة الاولى يعتبر مع عدم التجديد بالصحة فلا اشكال عنده في صحة
هنا ومن قال هناك بالافساد فله ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة هو انه اذا نوى الافطار من اول الامر بحيث لم ينعقد له الصوم ثم
جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه والسابقة كون نية الافساد في الاولى مسبوقة بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد نية الامساك وفي الثانية غير
مسبوقة بها فيكون هذا الفرع كما هو ما ذكره المحقق في الشرائع حيث قال ولو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال قيل لا ينعقد ولو
قيل بالانعقاد كان اشبه ثم قال ولو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ومثله في ذكر المسألتين المصنف قدس سره في القواعد كما في
الاولى بعدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق وفي الثانية بالانعقاد ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول لان
المناسب للمسألة على هذا التعبير بنية الافطار لا بنية الامساك لان الامساك انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث السياق
كما لا يخفى لان المناسب تفريع مسألة وجوب تجديد النية على القول بعدم الامساك ان اراد بيان الخلاف في مسألتي افساد نية الامساك واعتبار تجديد
النية في الصحة على القول بها في نية الافساد وان اراد بيان الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسألة الثانية وكيف كان فما ذكره المحقق قدس سره من القول
بالانعقاد مع نية الافطار في عدم تحقق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه يعتد به بناء على اعتبار النية في الليل او في جزء الاخير فانه لا يتحقق في ذلك الا

الناسي والجاهل بالشهر فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه المحقق موجب لالغاء اعتبار التجديد قبل الزوال وتقييد اطلاق كلامه بغير اليوم الاول لعله يحتمل ان يكون مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم في النهار فانه يمكن ان يكون هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها وهو الجزء الاخير المقارن للنهار بل نسيها وذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل راسا وينقدح من العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك الزمان وتاثير نية الافطار في استمرار حكمها الى انها بحيث يقع ولو جزء من النهار مصاحبا لنية الافطار الحكمية غير ثابت وثبوت هذا التاثير لنية الصوم للدليل الشرعي لا يقتضي خلافه فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد تركها في زمان تعينها والحكم بالصحة وان كان محلا للتامل الا ان له وجها ويمكن ان يكون مراد المحقق ان الوسيق في كلامه التصريح ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتامل **مسئلة** يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر وعن كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان وايات الاحكام للاردبيلي وظاهر مجمع البيان وكشف الرموز وعن المنتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد ان يكون اجماعا ويدل على هذا القول مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقي الباقي صحيح النوي اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت ماله وما عليه واخذ منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك وحسنة يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع المستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالثة عشر والدخول في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف على كل من خرج منه مني دون الثلث عشرة وللروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منها رواية اخرى لعبد الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك في كم يجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الغلام متى يجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه الصلوة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى عليها القلم والجواب اما عن العمومات فتخصيصها بما دل بعمومه على اعتبار الاكمال في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكر وما لم يذكر من الروايات الخاصة واما عن روايات ابن سنان التي هي بمنزلة رواية واحدة لتطرق تعددها فحكم ما بقي منها ونحو رواية الثمالي والساباطي المشتمل اولهما على الترديد بين الثلث عشرة والاربع عشرة والتخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احد انها لا تقاوم ادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها على فرض التكافؤ لابد من الرجوع الى العمومات والاصول القطعية وقد يتوهم وجوب حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن والاوزاعي من هؤلاء متاخر عن زمان الباقر عليه السلام الذي كان يفتي بمر الحق كما عن ولده الصادق عليه السلام فلا يتحقق التقية والاوزاعي كان بالشام على ما حكي واغلب من يتقي عنه قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تتدارك بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ضعف هذا القول واضعف منه ما يحكى عن الاسكافي انه من حصول ما كمال الرابعة عشرة ولم نجد له ما يدل على مدعاه الا دعوى انصراف ادلة الخمسة عشر الى الطعن فيها باكمال الاربعة عشر وربما يستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان الترديد فيها من الراوي والمتيقن هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين ما عن الكفاية من نسبته الى بعض القول بتحققه باكمال العاشرة لما دل على جواز وصيته وعتقه من الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد في الغلام الذي يحضنه لا توجر لان من يكحلها الليس يدرك ونحوها ما ورد في طلاق غير المكلف واما الانثى فالاظهر بلوغها بالسن باكمال التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات منها ما تقدم من رواية عمار ولا قائل به نعم عن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة وابن سعيد في صوم الجامع والحجر منه انه عشر سنين وعن المقنعة نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال ارادة الدخول في العاشرة منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث ابن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطأ جارية لاقل من عشر سنين ثم الظاهر انه لا يكفي الطعن للذكر في الخامسة عشرة وعن كنز والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح النبوي المتقدم وصريح قوله في الرواية ان الجارية اذا دخل بها ولها تسع سنين مع ان الظاهر من بلوغ خمس عشرة سنة اكمالها كما عن مصابيح العلامة الطباطبائي ره من الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمسة عشرة وان التاخر يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى الاصول والعمومات المتقدمة ومن هذه الاصول والعمومات يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر والسن انما يثبت بالعلم

وبشهادة

وبشهادة العدلين وفي ثبوته بقول الابوين او احدهما وجه قواه في الروضة واستقربه خلافا للسيد الاستاذ في المناهل وهو الاقرب ثم ان التحديد بالسن لا يجعله في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المصابيح على ما حكي الثاني مما يحكم معه بالبلوغ خروج المني من مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذا الانثى على المشهور بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه ما دل على ان انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام كما في رواية هشام بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم لحديث رفع النائم والمجنون بلا اشكال سيما بملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة ثم ذكر فقال له علي ع اما علمت انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ المجنونة ثم ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمهما يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل الا ان يدعى ان الامارات المنصوصة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت البلوغ الا ان يراد ان مجرد السببية التي للانزال في حكم البلوغ المنصوص صح كما في الصغير لو اوطي او الموطوء وفي اعتبار خروجه من المخرج الطبيعي وعدمه وجوه كما عن الشرايع والقواعد وشرحه لو حمل المطلق على المتعارف وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد للانصراف ولا يقوى خلافه بل الاقوى ما يوجب الغسل ولو خرج من فرجي الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من قضيبه مع بلوغه تسعا او حيضه من الاخر ولو امنى من احدهما خاصة فلو لم نعتبر الخروج من المخرج الطبيعي فيحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد التفرقة لعدم معلومية كونه فرجا لاحد والا كما هو محتمل فلا وفاقا للمحكي عن الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وفي اعتبار انفصال المني حسا او كفاية تحركه من موضعه الى قرب المخرج وجهان **مسئلة** لو ادعى الصبي الاحتلام فالمحكي عن المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المرام حكايته ذلك عن الشيخ والعلامة واشاره سيد مشايخنا في المناهل في باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه لعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه وقد علم من بعض الاخبار قبول قول المدعي فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه واما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الانبات فكذلك لان موضع الانبات ليس بعورة على الاقوى **مسئلة** الاكثر على عدم التطوع في الصوم من عليه صوم واجب للاخبار الواردة في الباب المختصة بقضاء رمضان والتمسك بقوله لا تطوع وقد فسر بتوهم فاسد لذا ذهب السيد وجماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب بمعنى انه ما صار موضوعا للامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه ما صار موضوعا للامر الندبي في يوم اخر ليس بين الفرد الواجب والمندوب الا اختلاف الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصف الوجوب والندب ففي الحكم المندوب كذا مع ان الدليل للندب على وجه يثاب الثواب لا يفيد المطلوبية فافهم وتامل فاذا طلب حقيقة في يوم من الايام تخييرا على وجه لا يرضى الطالب بتركه فيستحيل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب والمندوب كما في الصلوة جاز ان يصير باعتبار اختلاف الحقيقة موضوعا لحكمين مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين به باعتبار وجوده في الخارج وجودا مغايرا لوجود ما تعلق به الحكم الاخر بان يطلب وجوبا ويطلب فرد اخر منه ندبا كما لو اوجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم اخر كذلك فانما حصل منه ما يحصل الواجب وليس له ان ينوي بالاول الندب لان ما يقع منه لا يجوز تركه لا الى بدل ولا يمكن ان ينوي ان الثاني كذلك لان المفروض عدم تغايرهما في حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما وعدمه في الاخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الامتثال للمستحب لا لم يعقل بقاء الوجوب للثاني لان المطلوب وجوبا ماهية حصلت بالفرد الاول المأتي به ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هي الماهية من حيث هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب وتعينا ما خوذ في تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فيطلب ولا يمكن ان ينعكس الامر فيطلب ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المندوب وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة اعتبار الوجود الخارجي وهذا محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل به امتثال الندب وقد عرفت انه غير معقول فتعين العكس وهو المطلوب ثم ان ما ذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت الطلب الندبي وعمومات الندب لو كانت لا تنافي الوجوب التخييري في حق هذا المكلف الذي وجب عليه الصوم فان قوله صم اول خميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية ايقاع الماهية في هذا اليوم ندبا ويمكن المكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم ليتحقق امتثال هذا المطلوب فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة اليه راجعا الى افضل الفردين من الواجب التخييري وبالنسبة الى غيره مستحبا صرفا وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى **مسئلة** اذا بلغ الصبي في اثناء النهار فان كان بعد الزوال فلا خلاف في ظاهرهم في عدم وجوب الصوم ولا قضاء عليه كذا اذا نوى ولم ينو مطلقا وان كان قبله فالمشهور كما عن الشيخ في الخلاف انه لو دخل في الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم يدخل فيه وقوى في المعتبر نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بحيث يشرع في اول النهار فان ما نبيه ماد الى الزوال وتوضيحه ان الاخبار الكثيرة دالة على جواز تجديد النية الصوم لغير الغير ناويه والمضطر وفي المعتبر للناسي لا دليل على تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لا انه في حكم الصائم ويكشف عن ذلك ان الصوم حقيقة على ما يستفاد من الامساك جميع النهار مع النية قبل الزوال

هذا المغمى بنا فى من الصبى اذا بلغ فى اثناء النهار ولم ينو ولكنا ثم يمكن ان يكلف بالصوم وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال الوجه من الامساك وان تحقق قبل البلوغ الا ان ادلة وجوب الصوم تدل على وجوب جعله مع الامساك بانى النهار صوما بان ينوى الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد فى عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما فى الصوم الموسع المندوب بحقيقة الصوم يوجد من المسك اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال ولهذا تمثيل بذلك اوامر الصوم الايجابية والندبية واوضح من ذلك لو قلنا بامتداد وقت النية فى المندوب الى الغروب دعوى ان ذلك فى الواجب والمندوب فحكم الصوم بعد اطلاق الاخبار بحصول الامساك وهذا يقتضى عدم الفرق بين ما اذا دخل الصبى فى الصوم على وجه الندب كما هو مورد كلام الشيخ اولم يدخل كما هو مقتضى اسناد الحقق وصاحب المدارك وما ذكروا انكان يتوهم جريانه فى مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم منها اذا طهرت فى اول النهار معللا بان افطارها من الدم ان وجود حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب فى عدم انعقاد الصوم معهما واما الكافر فصحيحة العيص الدالة على انه لا يجب عليه صوم يومهم الذى اسلموا فيه الا ان يسلموا قبل الفجر تكشف عن ان الجزء الاخر مانع عن الصحة كالجنون او عن ان الاسلام يجب ما قبله حتى يكشف عن انه لا يقبل ان يقع الجزء السابق من الامساك الذى حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول ومما ذكرنا ظهر وجه وجوب الامساك على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكى عن غير واحد هذا ولكن الاظهران يقال بان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل الزوال هو عدم اتصاف مجموع النهار بالوجوب لانه لا يعقل اتصاف الشىء بعد وقوعه والانقضاء بصفة واما ما تقدم من الاخبار فانما دلت على كون الامساك فى اول النهار القابل للاتصاف بالوجوب لحاجة الى النية اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا والامساك المتحقق من الصبى قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا يصير جزء واجب فلا يتصف الباقى بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض والحاصل ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تاثيرها فى الامساك السابق بجعله جزء واجب اذا كان فى نفسه متصفا بالوجوب جامعا لشرائط الصحة وكذا جعل ذلك الجزء جزء مستحب اذا كان فى نفسه محكوما بالاستحباب جامعا لشرائط الصحة والحاصل ان الدليل دل على ان اتمام الامساك المتحقق فيما قبل الزوال بعد صوما واجبا ويخرج به عن عهدة الصوم الواجب اذ تحقق الوجوب حين الامساك الخالى من النية فان النية لا تجعل غير الواجب المحقق سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالى عن النية بمنزلة المنوى فنية الصبى لا تؤثر فى ايجاد صفة الوجوب لما تحقق من الامساك فهو باق على عدم وجوبه وتعلق الايجاب بالامساك الباقى ليس ايجابا للصوم بل هو تكليف اخر لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض هذا كله مع ان الاخبار فى كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصبى فى رمضان الذى حكم بعدم كفاية تلك النية عن الليل الا للناسى والجاهل والصبى ليس واحدا منهما فيدخل فى عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر فى المقارنة وصريح قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وهذا الجواب يرجع الى بطلان هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعقله ولا بتاثير النية لعدم الدليل على تاثيرها فى الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثانى باختصاص ادلة مقارنتها من الليل باول الفعل بصفة الوجوب فيعد تسليم صدق الصوم مع تاخر النية فتشمله ادلة الصوم والنية انما يشترط تقدمها الى ما كان العمل فيه اولم يتصف بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزوال هو وجوب الامساك لان الصوم واجب عليه اما فى هذا اليوم او قضاء فى يوم آخر فالامساك المتحقق منه اما يتحقق فى زمان اشتغال الذمة بالصوم اداء وقضاء فاذا برئ ونوى صرى تنسبه الى الامساك اللاحق به ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبى فى الصوم المستحب لم يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك لان ادلة وجوب الصوم انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار وهو لا يتصف فى خصه بالوجوب وسراية نية الوجوب الى الامساك السابق يحتاج حينئذ الى الاستحباب الى الوجوب غير معلوم فتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه الامساك الباقى او يجعل السابق جزء للواجب والمفروض عدم ثبوت الاول لان المستدل انما استدل بالادلة الدالة على الثانى اللهم الا ان يدعى الاول ويقال ان الفعل مطلوب عنه فى بعض اجزائه برضى الشارع بالترك وفى بعضها لا يرضى ويتم ذلك فى الصلوة وسائر عبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا قبل البلوغ ثم فانه مشكل وقول المشهور اقوى بل عن الحلى دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب مسئلة الظاهر انه لا خلاف فى ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او افسده او تركه عمدا او سهوا فعليه القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بوجوه الاول قوله تعالى ولتكملوا العدة لما تقدم على ان الله سبحانه يريد اكمال العدة اى عدة ايام رمضان الثانى قوله اذا كان على الرجل شىء من شهر رمضان فليقضه فى اى الشهور شاء بناء على انه يصدق على كل تارك انه عليه شىء ودعوى ظهور ذلك مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوع من جهة صدقه للعرف وان لم يجب القضاء ولهذا شاع فى الاطلاقات انه لا يقضى صوم كذا لان عدم القضاء انما يصدق فيما من شانه وجوب القضاء فيه مضافا الى الاطلاق الذين على الصوم فى بعض موارد سؤاله الاخبار كما فى قوله عن الرجل يموت وعليه دين صلوة او صوم ومع ذلك كله ففى الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها فى صورة الاشتغال الفعلى حال انه من اشتغل ذمته بالصوم فليقضه فى اى شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله فى صحيحة ابن سنان اذا فاته شىء من شهر رمضان فى عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن دل على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب اصل القضاء على كل مفطر لعذر وبالجملة المتيقن بالاستناد الى الاجماع القطعى وخصوص الاخبار التى تقدم بعضها فى وجوب الكفارة انتهى لكن الرواية انما تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت

السابق

ان عنوان الافطار غير عنوان الافساد كما اذا نوى الافطار بناء على فساد الصوم وكذا عنوان عدم الصوم وتركه لا يحل الاخلال بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا وان لم يتناول مفطرا ومثله يرد على الاستدلال بمثل التعليل فى رواية سماعة المتقدمة فى مسئلة الافطار بظن دخول الليل فى قوله على الذى افطر قضاء ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل عليه الليل فعليه القضاء لانه اكل متعمدا وقد يستدل هنا بقوله من فاته فريضة فليقضها كما فاته وفى شمول لفظ الفريضة للصوم نظر لان الظاهر المتبادر منها بملاحظة تقييد القضاء بقوله كما فاته هى الصلوة لا غير ولهذا اشتهر الاستدلال بها لوجوب مراعاة الترتيب بين الفوائت فى الصلوة وصرحوا فى الصوم بعدم وجوب الترتيب بل استشكل بعضهم فى استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية الظاهرة فى وجوب الترتيب مسئلة الظاهر عدم وجوب الفورية فى قضاء رمضان خلافا للمحكى عن ظاهر كلام ابى الصلاح ويدل على جواز التاخير جميع ما دل على جواز التفريق فى القضاء وما دل على جواز التاخير الى ذى الحجة وعلى تاخير نساء النبى صيامهن الى شعبان واما الترتيب فالظاهر عدم اعتباره ايضا وفى كلام بعض المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل على ذلك اصالة البراءة وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما تشتغل الذمة بقضائه فى اول يوم من ايام الامكان ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة صوم اليوم الذى قضاه فهل يجوز افطاره بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم لكل امرئ ما نوى ومنه يظهر انه لا يجوز جعله ليوم اخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء ايام فاتفق بعضها مطابقا لليوم الذى ظهر صحته فيكون بدلا عن يوم اخر فينطبق المقضى على ما فى الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق منه بدلا او لغوا مسئلة من فاته شهر رمضان لمرض او دم فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عنه اجماعا على الظاهر كما فى الحدائق وعند العلماء كافة عن المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع اخر فالظاهر الحاقه بمن مات فى المرض او الدم وفى الحدائق انه لا خلاف فى ان القضاء على الولى مشروط بتمكن الميت عن القضاء واستمراره عليه ورواية ابى بصير الموثقة او الصحيحة عن ابى عبد الله قال سئلته عن امرأة مرضت فى شهر رمضان وماتت فى شوال فاوصتنى ان اقضى عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فانى اشتهى ان اقضى عنها فقد اوصتنى بذلك قال كيف تقضى ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم دلت بظاهرها على سقوط القضاء من كل ميت لم يجعل القضاء عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذى فات فيه او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما فى المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة زرارة عن ابى جعفر فى الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثانى وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا ويتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم وابن هشام الواردة فى المقام انكان تبرئ ثم توانى قبل ان يدركه شهر رمضان الاخر صام الذى ادركه ويتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان الاخر صام الذى ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام على مسكين وليس عليه قضاء ونحوهما غيرهما خلافا للمحكى عن ابنى بابويه وابن ابى عقيل والحلبى من وجوب القضاء من غير فدية وعن المنتهى والتحرير نقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وهو ضعيف لوجوب التخصيص على تقدير صحة التمسك بالاطلاق وعدم دعوى وروده مورد حكم اخر فتدبر ثم لو برئ من المرض وحصل عذر اخر مانع عن القضاء فلا يبعد الحاقه باستمرار المرض ويدل عليه ما عن الصدوق فى العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا قال اذا مرض الرجل او سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره اولم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب عليه الفداء للاول وسقط القضاء واذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه فى تلك السنة فى هذه الشهر واما الذى لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه فلم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق كلما غلب الله على العبد فهو اعذر له الخبر ومن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المسوغ للافطار غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب القضاء فى شهر رمضان والعذر المسقط للقضاء فى السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثانى حكم الاول فى سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى الثالث لا انه يقضى بعد الثالث خلافا للمحكى عن المقنع من عبارة الفقه الرضوى ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فتركه فان كان مع العزم على الترك او التردد فيه فالمشهور وجوب القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكى عن الحلى فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد بن سعيد الضعيفة سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها نرده ومن هنا حكى عن المحقق نفى ذلك فى المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان عزم على الفعل واتفق المانع ففى وجوب الكفارة خلاف فالمحكى عن اطلاق كلام ابنى بابويه والعمانى وجوبها ايضا القضاء ثم الظاهر احتمل صح فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والفدية ويدل عليه صدق التوانى انا صح ولم يصم ولو اعتمادا على سعة الوقت لا بانه ويعلل وجوب الكفارة فى صوم التوانى فى رواية ابى بصير عن تفسير العياشى بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام لان المراد من التضييع ما يشمل مثل انزاح التاخير مع الثقة على التعجيل كما اطلق التضييع والتقصير والتفريط فى تعليل وجوب القضاء على الحائض للصلوة التى دخل وقتها ولم يصلها فاتفق الدم هذا كله مضافا الى ظاهر روايتى العلل والعيون المعللتين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو

ابنه عن ذلك كله وجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المشهور من تفسيرهم للتواني بغير العازم على القضاء والظاهر ان العازم غير متهاون لقوله ع في الصحيحة المتقدمة ورواية حماد الا على الرجال فان ظاهرها انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد به رجوع الرجال مع وجوده عليهن وان كن اقرب من الميت منهم وهل يقضى عن المرأة قولان اقواهما نعم كما عن جماعة لصحيحة ابي جعفر ع عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعدمه لانها لا تدل الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا وفيه ان الظاهر ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء لما فات في المرض والطمث مع عدم تمكن المرأة منها قد عرفت انه اتفاقي على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى فعدم الجواز لا معنى له مع انه لا قائل بالفصل بين الاعذار الثلثة في استحباب القضاء وما اورده صاحب المدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضي ما لم يجعله الله عليها شامل للثلثة التي هي مورد الحديث ويمكن ايضا ان يستدل بما عن ابن طاوس رحمه عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيها عنه اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الظاهر اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظاهر جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمله ويدل عليه مضافا الى عموم ما دل على جواز العبادة عن الميت ولو في الصلوة والصوم بنحو التبرع بقضائه خصوص رواية عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظاهر ان الغير العارف ليس وليا والا لم يكن معنى السؤال عن فعل الولي الغير العارف فانه يجزي او لا يجزي ويؤيده الخبر الآخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يخفى ان تفويض الولي ذلك الى الغير اوضح منه الخبر الآخر يقضيه من شاء من اهله ارسله في الفقيه **مسئلة** الاقوى تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيح ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر ع في رجل يقضي رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك عند الله من ايام رمضان ويمكن حملها على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوم مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المعتضدة بالمعهود من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم ويؤيده مصححة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان قال ان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه ويصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال لبعد المواقعة بين الصلوتين مع ان المتعارف في الفقرة الثانية فلا يقدح مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مؤيدا بما في بعض نسخ ما ذكرنا من اطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار مستهزئا كما عن الشيخ وهو في غاية البعد ولا يحرم الافطار في صوم واجب موسع غير القضاء للاصل واطلاق الامر به وعن ظاهر الحلبي تحريم كل صوم واجب ولعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل اذ الظاهر ان ابطال الجميع لا يكون الا بالكفر لانه المحبط للاعمال والمراد ايجاد العمل على وجه باطل كما في قولهم ضيق فم الركية **مسئلة** صوم المميز شرعي على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والتهذيب بل عن بعض الاجلة انه المشهور بل قيل ان ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من ابي حنيفة قال ع ويؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله امر ولي الصبي بذلك ومن طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال اذا ثبت ذلك فان صومه شرعي ونيته صحيحة وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتأديب انتهى واقول الظاهر ان هذه النسبة من جهة عدم ذكر خلافه في المسئلة الا عن ابي حنيفة لكن يوهمه نقوش له الخلاف واما استظهار ذلك من قوله ولا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعية اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعية فعل الصبي ولذا لم يستثن ابا حنيفة وكيف كان فالاقوى انها شرعية سواء قصد بها امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك الفعل او قصد به الصوم لاعتياده عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسئلة** يصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم وبالاستحاضة المتوسطة والكثيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المشهور بل في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع

عن بعض

عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصححة المروية كتبت اليه ع امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله ص كان يأمر فاطمة ع والمؤمنات بذلك ونقص سندها بالمكاتبة وضعف دلالتها بالاشتمال على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم مجبوران بالعمل خلافا للشيخ المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فتوقفوا في ذلك لضعف السند والدلالة لما عرفت منهما ثم انجبارهما ثم قيل ظاهر النص والفتوى توقف الصوم على فعل الاغسال التي لابد منها في الصلوة لان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص وهي المكاتبة المتقدمة لا تدل الا على وجوب القضاء على من لم تغتسل لصلواتها اجمالا بوجوبه في كل يوم لمستمرة الدم انها كانت تاركة للغسل ولسائر الافعال المختصة بالصلوات ان ثبت به للصوم كما لا يخفى وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة او الى ترك رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او بغسل الصلوات واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير منها انها كالنص في كونها لاجل الصوم فعن الكافي لابي الصلاح انه علق في الامور التي حكم بكونها يكون المكلف صائما النصيح على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ايضا ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى وعن معالم الدين وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرائع ونحوه قال في الروض واعلم ان ظاهر الاصحاب الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة لتعليلهم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه الصلوة ما كان لصلوة الفجر فلا يكون للصوم كذا يجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك لان دم الاستحاضة حدث في الجملة مغاير لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة يدل عليه لان ما كان غاية الفعل يتقدم عليه نعم وعن العلامة في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني قال في وجه التردد من كونه شرطا في الصوم فيقدم عليه كسائر الشروط ومن ان شرطه في الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما او توسعا وتضيقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين شرطا كما اعترفوا به مع امتناع تقديمه لا ريب ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسئلة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف صوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من الاغسال لا انه حدث مانع لا يعتاد في الفجر ومن الاستمرار اصل الصحة في الظهرين ثم على تقدير التقديم فهل يجب ايقاعه في اخر الليل ليقع متصلا بالصوم ام كما يعتبر اتصاله بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال ظاهرا في عدم توقف الصوم على غير الغسل من فعل ما عدا الوضوء من تغيير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر صوم النهاية والسرائر والمبسوط فساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظاهر ان المراد بكلامهم ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرفع بكليهما او بالغسل فيظهر من الروض في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث عنه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد عدم التوقف كما عن العلامة في التذكرة والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا ولا ابعد فيه لعدم تأثير اللاحق في السابق ولاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين وظاهر التوقف كون الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظاهر نعم ظاهره توقفه على غسل الليلة الماضية لان من صام بدونه يصدق عليه انه صام ولم يعمل بما يعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة مناف للوضوء لا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل للفجر عليه كفى عن غسل العشائين لو تركه ولو طرأ موجب الكثرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل لها الا ان الغسل لا يجب الا للعشائين وقد عرفت ان غسل المستقبل غير شرط واعلم انه لا اشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس للميت والظاهر عدم الخلاف فيه للاصل والعمومات وعن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه فتوى القول بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعدم وجدان من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل **مسئلة** اذا رأى الهلال في بلد فلا اشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل ذلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا كما اعترف به في المناهل نعم حكي عن بعض العامة والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد والكوفة ونحوهما وهل يثبت للبلاد المتباعدة كما هو عن موضع من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكايته عن بعض علمائنا ولا يثبت مطلقا كما عن المحقق في المعتبر والشرائع والمصنف هنا وفي القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكي عن الشيخ وفي المناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيها وعدم العلم بعدمه فيها فان علم بعدمه في الآفاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا يعمهم حكم ثبوت الهلال وهو المحكي عن المصنف في المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الاول واستجوده في المدارك كما حكي وربما ينسب الى المحقق قده انه مع العلم بانه متى رأى في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب ان يرى في البلد الآخر كان تسلم رؤيته

لذلك

لذلك الاخر واما اذا تباعدت البلدان تباعدا بينا ولعله هذا العلم فانه لا يجب ان يحكم لهما بحكم واحد في الادلة لان تساوي عروضها لا يعلم الا من اصحاب الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم والظاهر من التباعد في هذا الكلام هو من حيث المسافة الجامعة لتساوي العروض وعدمه والمراد بالتباعد على التفسير ان يحصل اختلاف في العرض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول لاطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم مثل صحيحة هشام فيمن صام تسعا وعشرين قال ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما او نحوها مما الى بصير في قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان تشهد شاهدا عدلان من جميع المسلمين انه قد كان رأس الشهر وقال لا تقض ذلك الا ان يقضي اهل الامصار فان صلوا فصله الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد بلغنا الى ذلك انه يصدق انه اهل شهر رمضان فيجب الصوم وعدم نظر المنع الصدق بالنسبة الى اهل هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالتأخير بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى الآخرين فان شهادة الرؤية في بلد مما تنفع لاهل البلد الآخر بعد مقدمة مفروغ عنها وهو انا هلال الهلال على الاولين اهلاله على الآخرين فكان الشاهد يشهد باهلال الهلال على اهل هذا البلد واما الاخبار فالظاهر منها بحكم الغلبة البلاد المتقاربة مع ان الظاهر ان الاطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد الرؤية في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد فكما لا دلالة في هذا الاطلاق على الشروط المعتبرة في البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلدين من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت الهلال للبلد الآخر او عدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن الاصل واطلاق الاخبار وقد عرفت انها بعد الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر على اهل البلد اللازم من اهلاله على بلد الرؤية من هنا في شرح القواعد وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للتقليد الغير المجوز له او الظلمة الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل ولو اريد بالشك في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو مبنى الاخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل وفتاوى العلماء كما قيل عم الاجماعان المحكيان لصورة الظن فضلا الى الوهم المقابل له فيدل عليه رواية سماعة عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد وما ذكرنا من مدلول الرواية هو الذي فهمه منها جماعة وقد يستشهد على الاحتمال المذكور بقوله ع لانه اكل متعمدا ثم لا يصلح الا للفساد والافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا من الحكم فحوى ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر لخلل الى جنب الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجود الاستصحاب المجوز للفعل فوجوبه هنا مع وجود الاستصحاب المانع من فعل المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فقد فعل المفطر من غير اذن الشارع مع مصادفة النهار ولذا قوى في الروضة وجوب الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لو لم نقل بانصراف اخبارها الى غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار متعمدا مع علمه بالنهار او ظنه بالظن الذي يتعارف الاعتماد عليه والا فالعمل لحسن الاصل ولذا نعتمد في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر والعجب ممن عول في لزوم القضاء هنا الى الاطلاقات ونفى الكفارة متمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام واحترزنا بالقيد عما لو كان التقليد جائزا له لعدم القدرة على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد للظن لعدم معلومية شمول الشك في عبارة الغنية والخلاف الظن ولذا ذهب المشهور الى هذا الحكم فيبقى الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية هنا شبهة انصراف اطلاقات ايجاب القضاء بفعل المفطر واختصاصها بمن فعله مع العلم بالنهار ههنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخلو عن قوة للتعليل في الرواية المنجبرة باطلاق الاجماعين المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد للعاجز عن المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب مثل شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل ففي الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة ومن الاصل وعدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى ان مراد المشهور الى وجوب القضاء في كل موضع لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى عدم جواز الافطار ولهذا العاجز عن المراعاة معلوما ثم وعلى عدم انصراف اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لما نحن فيه وكذا اطلاقات لزوم الكفارة ولكن وجوب القضاء في صورة الشك قوي بل اولى من الصورة السابقة لما عرفت فيها واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو انه يتم لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح ويدل عليه اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار في مسئلة الغلط بعدم طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخلو عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظاهر وفهمه منه جماعة ففي

هذا المقام

هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء عند حصول احد الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لا لما زعم من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل مع ظنه بقاء النهار فعليه القضاء واستشهد عليه بقوله لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من مدلول اللفظ بل الظاهر كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمدا لصدق تعمد الاكل مع عدم ظهور الحال فانه لا يصدق الافطار متعمدا وان لم يقصد به ايضا اذا قلنا بعدم جواز الافطار بل على الظن ووجوب تحصيل العلم ببقاء النهار بحكم الاستصحاب ولما نعم من معارضتها بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث انه تعهده الرواية لصورة الظن وغيرها لان قوله في السؤال فرأوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل لخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا نعم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمول لما سبق من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على عدم ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما لكن في غير ذلك لم يصل الى حد يرجح اليه كونه لبه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا بتامل في دلالتها لمضي الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال ارادة البطلان منه ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه بمخالفتها لمذهب العامة وموافقة رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى اقول امثال المرجح المحكي معارض بالمحكي من الشهرة العظيمة و الاجماعين المحكيين على احد الاحتمالين هنا فالى الاطلاقات في وجوب القضاء قوي وكيف كان فالمسئلة محل اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المرء متعبد بظنه بل ادعى في المدارك ظهور عدم الخلاف في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم وح فلا يعقل قضاء نظرا الى ان الليل ح ما هو مظنون انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي وكونه مجزيا واما وجوب اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت بظن دخول الوقت فلدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد ولم يثبت لاختصاص رواية سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود الاسباب منصرفة الى ما اذا لم ياذن الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل مختصة بما اذا حصل في النهار والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه ومطلقا من الواقع بجعل الشارع واما الاجل رواية زرارة المتقدمتين لكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لانه يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن ابن الجنيد لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا رواية زرارة المتقدمتين على وجوب العمل بالظن سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب ومقتضى اطلاق عبارة المصنف واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا يدل على عدم وجوب القضاء غاية نفي الاثم وليس فيما دل على جواز العمل بالظن دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل نعم لا ضير في نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل الا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فالتمام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث باصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعد ادعاء عدم الدليل الا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فالتمام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث باصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة ثم رواية زرارة والقدح في دلالتها بمخالفتها باطلاقها الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع ما لان الظاهر من قوله ع فان رأيته بعد ذلك اي بعد ما غاب القرص في علمك او ظنك لعدم جواز ارادة بعد ما غاب في الواقع وبعد تحقق ارادة بعد ما غاب بحسب احتمال الشك لا يصدق عند الرؤية بعد الشك والوهم انه رآه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بمعنى غيبوبته عن الافق واقعا او بحسب اعتقاد المكلف ولو ظنا والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر مطلقا خرج منه ما اذا غاب عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بشاعته ولكن مع ذلك فالاحتياط مما لا ينبغي تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع عن الخلاف والغنية بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما وان كان غايته ذلك سقوط رواية زرارة عن العمل لكن الاصل باق بحاله اللهم الا ان يتشبث باطلاقات وجوب القضاء وان كان للتامل فيه مجال على فرض الثبوت بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف ثم ان المسئلة من المشكلات حيث ان كثيرا منهم من لم يفرق بين الظلمة الموهمة وغيرها من اسباب الظن ومنهم من فرق بين اسباب الظن ومنهم من حمل الظلمة الموهمة على الموجبة للشك و منهم من لم يفرق بين الامرين اما في الحكم بوجوب القضاء واما في الحكم بعدمه وبعضهم حمل الاشهر وجوب القضاء والنص يحضر من

كتب

كتب الاصحاب نور الله مراقدهم وشكر سعيهم فقد كثر حظ المتبع هدانا الله الصراط المستقيم بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وعجل الله فرجهم
لنكون عافيته وهدايته امين رب العالمين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد في عدم الطلوع مع قدرة المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على المشهور
بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية معوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال اتم صومك
وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه واحترز بالتقليد عما لو لم يقدر على المراعاة فان عدم القضاء فيه قوي للاصل وعدم الدليل
لظهور اختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر وقد عرفت مرارا اختصاصها بغير مثل المقام
ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال في الرواية ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية
بالانثى لظهور عدم القول بالفصل نعم في تعدي الحكم الى الاكثر او المتعدد كالواحد اختار جمع منهم المهذب انه ثاني المحققين عدم الالحاق وعدم القضاء في تقليدهما اذا
كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف جماعة بل على فرض وجوده فهو مخصص بذيل رواية
معوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه ولو مع كشف الخطاء غير ظاهرة فيفيد وجوب القضاء في غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد عدلان
بعدم الطلوع ويرد عليه اولا ان دلالة ذيل الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه ولو مع كشف الخطاء غير ظاهر لجواز ارادة انك لو كنت نظرت
لم تخطأ في عدم الطلوع حتى يقع عليك القضاء لانك ابصر منها في معرفة الطلوع وعدمه وثانيا لو سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية العدلين
على فرض وجوده عموم من وجه فلابد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب في مثله للسياق عن معارضته دليل قبول العدلين لعموم التعليل المذكور
في رواية سماعة بن مهران المتقدمة في مسئلة لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذي يسهل الخطب هون الامر كله عدم العثور على ما يدل على حجية
قول العدلين على الاطلاق حتى يعم مثله التعليل المؤيد بل الرواية السابقة سليما عن المعارض وهذا يظهر الجواب عما اجاب به بعض المتاخرين عما
ما يحكى عنه من كفاية اخبار العدلين الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على وجوبه حتى لا اختصاص الرواية بخبر الجارية توضيح الجواب ان عموم التعليل مع ذيل
الرواية كاف في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع ترك تقليد المخبر بالطلوع لظن كذبه بحالة التناول على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف
فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر
فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي ومثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين سئلوا احدهم ان يخرج وينظر هل قد طلع
الفجر وظن احدهم انه مزح فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل
على القضاء مع عدم المراعاة اذ لو لم يخبر مخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل على القضاء مع المراعاة اذ لو لم يخبر مخبر بشيء فان غاية الامر كون اخبار المخبر كعدمه
وهذا يظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن كذب المخبر وتخصيصها العبارة بالذكر تبعا للرواية للاتفاق الخصوص الشك والوهم فان القضاء واجب فيهما
بطريق اولى وهل يجب الكفارة مع القضاء فيه اقوال ثالثها انه مع دلالة المخبر بناء على وجوب التعويل عليه في الوقت وراكبها مع العدلين دون غيرهما
بناء على كونهما حجة شرعية والاول احسن لو ثبت نحو سيما مع ظن الكذب بالمزاح هكذا الثاني مع حجية الدليل على كونهما حجة مضافا الى امكان دعوى انصراف ادلة
تحتم الكفارة الى صورة تعمد الافطار بحيث يعتقد انه افطار وح فالعكس احسن وكذا يفسد الصوم بحيث يوجب القضاء تعمد القيء على المشهور بل حكي عليه الاجماع
ويدل عليه ما رواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه ورواية اخرى عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا للمحكي عن ابن ادريس فجعله حرمة من غير قضاء ولا كفارة وتبعه (فقد افطر)
للاصل والرواية ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وفيه انها مطلقة محمولة على صورة عدم التعمد بشهادة ما ذكرنا من الاخبار وما العلماء بينه
بين ما حكي من وجوب القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا في الرواية السابقة فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وفيه
بانا المتبادر من الافطار الموجب للكفارة في ادلتها هو افساد الصوم بالاكل والشرب وفيه بعد تسليم هذا التبادر انه لا يضر اذ غاية الامر ارتكاب
التجوز في قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط
من التشبيه غير مسموعة وقد اجاب بعضهم بمعارضة الظهور الحاصل منها بظهور عدم وجوب الكفارة من سكوت الامام ع عن الكفارة في الرواية الاولى مع
كون المقام مقام الحاجة وفيه نظر والاسلم في الجواب ان يقال ان عمومها الدال على لزوم الكفارة مخالف للشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف
الا ما اتفق بل عليها مخالفة الاصل مضافا الى عموم بعض الاخبار الدالة على حصر المفطر فيما ليس القيء منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات
المحكية ثم ان الحكم المذكور مختص بالتعمد فلو ذرعه القيء اي سبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور بل حكي عليه الاجماع لما في روايتي الحلبي وغيرهما
خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان عن محرم ولم نعثر على مستنده وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمايع وقد سبق الكلام فيها ودخول ماء المضمضة
للتبرد او للتلذذ سهوا او بغير اختيار على المشهور بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سئلته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل
حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا باس ونحوها موثقة عمار ورواية يونس ان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت

فريضه

فريضه فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفهما منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارض
بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا ولكن التعارض من قبيل العموم من وجه اذ الروايتان عامتان لصورة الدخول لا عن قصد وبغير اختيار و
لا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكي فيكونا اولى بالتقديم ومن ما اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلوة فانه لا يجب قضاء وعليه يحمل اطلاق
رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك حمل المطلق على المقيد عن روايتي سماعة ويونس المتقدمتين
وهل الحكم كذلك في وضوء مطلق الصلوة ولو كانت نفلا ام يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء
حلقه قال ان كان وضوءه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوءه لصلوة نافلة فعليه القضاء وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونهما
موقوف على صحتهما او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثاني وقد وصف الاولى بالصحة جمع لكن يحكى من كتب الرجال ما يخدش به حالها مع انه حكي عن المنتهى والخلاف
ظهور الاجماع على عدم الافساد بما اذا كان ذلك في وضوء مطلق الصلوة وهل يلحق بوضوء صلوة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر الفم او التمضمض للتداوي
اذا سبق شيء الى الحلق الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن فيه بل الامر به من الشارع فلا يتعقبه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد عدا الخلاف
ذيل رواية يونس وهي مقطوعة غير مجبورة ومثل ذلك الاستنشاق اذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا للبعض فالحقه بالمضمضة
ودليله غير واضح بل قيل لعدم الدليل على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسدا للصوم وهو جيد لعدم انصراف الشرب الى مثله الا ان يكون اجماعا
مما يوجب الافطار المستلزم لوجوب القضاء معاودة الجنب للنوم ثانيا بان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر والنوم الذي يقع فيه الاحتلام لا يعد
نوما اولا على الظاهر وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معوية بن عمار عن الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان
قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي والخبر ضعفه بما مر اذا اصابتك جنابة في اول الليل
فلا باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت
وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال
يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ وفيه نظر لان الظاهر من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول
لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذي وقع فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنب ثم مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كفتاوى الاصحاب
على ما حكي عدم الفرق في وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثاني مع نية الغسل عليها ولعزمه لنوم الاول في سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل اذا عزم
على ترك الاغتسال او تردد وفي الافطار بامناء عقيب النظر الى المحرمة اذا لم يقصد ولم يعتد عقيبه اشكال قيل ملتئا من حيث انه فعل محرما فانزل فاشبه
لو استمنى بيده ومن اصالة صحة الصوم وعدم الدليل على شيء من القضاء والكفارة اقول لا وجه للوجه الاول من وجوه الاشكال والمعتمد هو الوجه الثاني لا
لما ذكره من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من عدم اصالة هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض الروايات
ما يومي الى كونه مفسدا كرواية الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ونحوها
روايات اخر فان فيها اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الفساد بنزول المني وقريب منها غيرها ولكن التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم
القضاء المخالف للاصل وعموم رواية محمد بن مسلم الحاصرة المتقدمة بل وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر فيما ليس هذا منه مشكل ومما يوجب الافطار
ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا لصدق الاكل عليه وقد يتامل في ذلك لمنع الصدق واما الخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد
الله ع عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك وفيه ان ما نحن في محله لان منع
مكابرة ودعوى الانصراف الى غيره مثله غير مسموعة لانها ان كانت بالنسبة الى الماكول جنسا او قدرا فلا وجه لها اذ لا فرق بين شيء من الخبز واللحم يبقى بين
الاسنان وبين وضع شيء منهما في الفم في نهار رمضان ثم يبتلعه بين الاسنان بحيث لا يصدق عليه الغذاء ح فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد دعت
المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغيره ايضا وان لو انصرف الى اللفظ وان كانت بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه يعتبر فيه وضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا
يخفى ان هذه البقية ايضا موضوعة في الفم نعم في زمان نحو ازدرادها ولعل الوضع جزء من هيئة الاكل بحيث لم يتحقق ما هيئة الاكل بتمامها او مما ينصرف اليه
الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل وامسكه الى طلوع الفجر ثم ازدردها افطر اجماعا واما الرواية فقد يجاب عنها بالفرق بين
ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء فيصدق الاكل على الثاني دون الاول وفيه نظر واخرى باحتمال كون لا في قوله لا يفطره حرف جواب اي لا يزدرده
يفطره ذلك وهو بعيد وثالثة بامكان الفرق بينهما في الحكم فلا يتعدى الاول للنص دون الثاني لان الحاقه به قياس والاسلم الجواب عنها ان يقال بطرحها لعدم
الحجية لمخالفتها للمشهور بل الاطلاقات والاجماعات المدعاة على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا نعم لا باس بالتوجيهات السابقة لمقام التاويل واحترز بقيد التعمد
عما لو ابتلع شيئا منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختيار فانه لا يفطر لما دل على اختصاص الافساد بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالافساد
اذا قصر في التخليل ولم نعثر على مستنده وفي الحاق العابث بالمضمضة وطرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالتبرد اشكال من الاصل ومن

مخوى

نحو ما دل على الافساد بالمضمضة لوضوء النافلة بل الطلاق في بل ورواية يونس المتقدمة لكن العمل بالتعدي موقوف على ثبوت الحكم في الاصل اولا وقد عرفت
التامل فيه وعلى حجية الاولوية ثانيا ولا دليل عليها واما رواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة ولا جابر لها في المقام واما طرح الخرز وشبهه فاولى
بعدم الدليل بعدم الالحاق اولى وان كان هو احوط والخبر بالقيد عما لو ابتلعه عمدا فانه يوجب الافساد قطعا بناء على الافساد بمطلق الاكل وان كان غير
وكذا الكلام في الحاق وصول الدواء الى الجوف من الاحليل بالحقنة بالمايع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد بن مسلم الحاصرة للمفطر فيما
ليس منها فلا ما يحكى عن الشيخ في المبسوط والمصنف في المختلف بفسادية مستدلا عليه بانه قد وصل الى جوفه مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى
الجوف فكان موجبا للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما حكاه في الدار عن المحققين من ان قولهم المثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما
كان ما يرد اليها من الماء على سبيل الرشح واما في الكبرى فلعدم الدليل على كون كل مفطر يصل الى الجوف باحد المسلكين مفسدا للصوم فان مناط الافساد ليس
خاصة لا مطلق ايصال الشيء الى الجوف ولذا لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا يفسد وهل السعوط بما يتعدى الى الحلق كالابتلاع الاظهر لا للاصل
وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس كلا ولا شربا مضافا الى الرواية الحاصرة والعلة المعتمدة مستند بعض الافساد انه ليس بطعام ولا كل
والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى جوفه قد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط ومن هنا يعلم انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ خاصة
من دون الجوف خلافا للمحكي عن المعتبر سلار وجماعة القضاء والكفارة واستدلالهما المصنف في المختلف على ما حكي عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه
نعم في بعض الروايات اشعار كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل رأسه فلا ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان
وجد منه طعما في الحلق في الاظهر عدم الخلاف فيه وتدل عليه الاخبار الكثيرة منها المعللة بانه ليس بطعام يؤكل وما دل على ثبوت البأس بما فيه مسك محمول على الكراهة
مضافا الى الحصر لا توجيه لا فيها ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث المرادي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا بأس الا
السعوط فانه يكره وقيل يجمع منهم المصنف فيهم ما لم يصل الى الجوف تعويلا على الاستدلال السابق وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى
الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص الاخبار الكثيرة الا انها اخبار النهي عن ذكر الفصد نعم يكره لما ان للاخبار الكثيرة في بعضها التعليل بخصوص للضعف
او ثوران المرة ومقتضى للاخذ الكراهة للضعف فيما لو امن لم يكره كما صرح بذلك في بعضها ولا بدخول الذباب الحلق من غير قصد كما ذكر ولخصوص الرواية
المعللة بانه ليس بطعام ولا بابتلاع الريق وان جمعه لعلك ونحوه وان تغير طعمه في الفم ما لم ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه قبل الان يكون ابتلاعا وقد يستدل
على الافساد بصورة تغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان
ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل الاجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في الذار وحكي عن المصنف في المنتهى انه قال قد قيل من لطخ باطن قدميه بالحنظل
وجد طعمه لم يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم صدق الاكل بابتلاع هذه الاجزاء الرقيقة فان هذه ليست اعظم من الاجزاء الهوائية المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف
احترز بقيد عدم الانفصال عما لو انفصل عن الفم فان الظاهر انه مفسد لصدق الاكل فيه وكذا النخامة اذا لم يحصل في حد الظاهر من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم
صدق الاكل والشرب لا ابتلاع شيء من الخارج كذا لو انصبت من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى الفم ولم يقدر على مجها حتى تزل الى الجوف لكن بعد ما ذكر لو
ابتلعها في فضاء الفم لمختار الطلاق وجه لعدم صدق الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد في فضاء الفم بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج
اليه فيصدق بابتلاعه ابتلاع الجزء فكن عند الافساد لا يخ عن قوة للشك في صدق الاكل عليه فينبغي الاصل مضافا الى رواية غياث لا بأس بان يزدرد الصائم
نخامته الا ان مقتضى الاحتياط الظاهر نعم ان بعض القائلين بالبطلان به حكم بوجوب الكفارة ونقل بعض هو الحكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريم
ازدرادها على غير الصائم ومنها نظر لعدم الدليل على الكفارة اولا ولعدم انضواء لها الا الى الاكل المعتاد الذي ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية
الشهيرة العظيمة والاحتياط اللازم لم نقل بالتحريم في الاكل المعتاد في غيره ثم على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم ومنشأ النم نعم ولو قدر على قطعها
من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبيل الحكم تعبدا فيما ليس وحصول تغير باختيار المكلف فصدق مكونه من قبيل الاكل الغير المعتاد
والاقرب المضوي بل السبب على صدق الاكل عليه فلا فرق بين صورتي القدرة على الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو علم بنزولها الى الحلق عند دفع الراس الى العلو فلا يفطر
دفع الرأس والاصل فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى اقصى الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه او حلقه على ما عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط
حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلال الاسنان ولم يتعمد الابتلاع فان قصر في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد لا ابتلاعه
بل هو هو لان الفعل الغير الاختياري الناشئ من فعل او ترك اختياري فقد سبق منه ولا ان لم يقصر في التخليل فلا شيء ولو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة
وقد يبنى ويكره تقبيل النساء والملامسة لمن لم يملك اربه واختلف كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال اعف صومك والمروي في قرب الاسناد
عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا وفيه النهي عن الامر من مسن الى كما في رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم
او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وفي رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يمس من المرأة شيئا
ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وفي رواية منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم

بعد وصولها

يقبل الجارية

كتاب الصوم

يقبل الجارية والمرأة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على
سبق المني بعد نزية فقوله القبلة احدى الشهوتين اي احدى الموجبتين لسبق المني والاخرى المجامعة والاكتحال بما فيه صبر او مسك او ما يصل الى الحلق على المطلق كراهة
الاكتحال لرواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه النهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها
وهو صائم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه ل على خصوص ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا بأس ورواية اخرى عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا
ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا بأس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفا اما ما يدل على كراهة الاول فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية محمد بن
مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا بأس ما لم يخش ضعفا دل بمفهومه على المطلوب والسعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية
غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام قال لا بأس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام في الصائم يصب في اذنه الدهن
قال لا بأس الا السعوط فانه يكره واخرجنا بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعرفت ضعفه وشم الرياحين وعن المنتهى الاجماع عليه لرواية
حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة المفيد عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المحرم يشم الريحان فقال لا فقيل له فالصائم قال
لا وما ورد في الاخبار من نفي البأس عنه محمول على نفي التحريم وبها كذا الكراهة في النرجس كرواية الحلبي عن محمد بن الفيض قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام ينهى عن النرجس
للصائم ووجه ما كذا الكراهة فيه تخصيصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ما تقول في التلطف
يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد ومنه يعلم بعض ما ادل على مفهوم الثانية رواية البزنطي عن ابي الحسن الصائم لا يجوز له ان يحتقن وهو محمول ان لم
سندا على تقييد الاطلاق وفيه انه لو سلم فصول المقيد بالمطلق اقصى من حيث تبوله للجامد لان المتبادر عرفا من الاحتقان ان يكون بالمايع فتدبر وبل
الثوب على الجسد لرواية الحسن بن راشد ومنها قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحسن الصيقل قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صائم و
هذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها ومخالفتها الشهرة في كل موضع يشكل في عدم افساد الشيء للصوم واعدها
بالاصل فالمراد نفي ايجابه القضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان الاصل في العبادات الفساد والشغل اليقيني
يستدعي البراءة اليقينية ولما علم فمقتضى الاصل وجوب الكف عن كلما شك في تعلق الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فايجاب القضاء والكفارة اما وجوب
الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولما عدم ونحو شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فان اصالة الاحتياط لا يوجب القضاء كما قد
يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك وهذا معنى الفساد المقتضي
للاصل لا الفساد بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئيته ثم لها الحكم بفسادها بدونه للاحتياط
ومع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ذلك ما تمكنا منه يحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لا استصحابا لبقاء التكليف مع ان مقتضى
فساد العبادة بدونه هو عدم وجوبها حين طرو العجز عن المشكوك وما يجري من هذا القبيل **المطلب الثالث فيما يجب بالافطار يجب القضاء**
والكفارة بالاكل والشرب المعتادين اجماعا محققا ومحكيا وغيرهما على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالافطار الموجب للامرين في الاخبار عليه ايضا
لكن قد عرفت سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في
الاخبار الدالة على وجوب الامرين بناء ولو مع انه لو سلم شمول لفظ الاكل له وصدق الافطار عليه لكن لا نسلم شمول الافطار له بل الاستبعاد في دعوى اختصاص حكم الكفارة
بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص لفظ الاكل والشرب بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين
وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك غير كاف في حصول الافطار وكذا الجماع يحصول الجماع قبلا بالاجماع
والاخبار الدالة على كونه مفطرا فيشمله ما دل على وجوب الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة ام دبر الغلام على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة
على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل ولكن
لم اعثر على مستند بحصول الجنابة مطلقا في اثناء النهار نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة مفطرا مع انا لا نقول بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة
الدالة على كون النكاح مفطرا للصائم من ان المراد به هنا مطلق الوطي مطلقا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فيه فيحمل على اقرب المجازات
انه قال كثير انه المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يقال باختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر فيتم ما مضى من الضعف تلك الاخبار فمنع حصول الانجاب لها في هذا المقام
ويجبان ايضا مع تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر وعند النوم عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع اعتبار عدم الانتباه او التردد
بين النوم من غير نية الغسل وان لم ينو عدمه ايضا وقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا يوجب القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة
واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم الافساد اذا كان في المرتبة الاولى وعرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية ويجب حكم الثالثة

وكذا

وكذا يجبان بارتكاب الاستمناء وايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعمدا اجماعا في الاول وعلى الاقوى في الثاني وقد يعد من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة معاودة الجنب النوم ثالثا عقيب انتباهتين بل عن الفقيه والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه لعله لما رواه سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم نهارا في شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل ومن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن لن يبد كرا بدا دلتا باطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة كالنومة الثانية كل فيبقى الباقي ولا يضر سندهما لانجبارهما بالاجماعات المحكية المحققة ظاهرا ولاشتمال الثانية على ما لا يقول به من عدم جواز النوم مع الاحتلام نهارا قبل الغسل لانه لا يسقط الباقي عن الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتأخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح جنبا حتى خرج منه بعض الصور التي دل الدليل على وجوب القضاء مع الكفارة فيه او القضاء خاصة ويبقى الباقي لترجيحهما عليها لموافقتها للعامة ومخالفتهما اياهم كما قيل لان تلك الاخبار بعد تخصيصها بما خصصت ليست موافقة للعامة نعم هي كذلك قبل التخصيص لهذه المرجحات من حيث الشمول لصورة تعمد البقاء على الجنابة في مقام تعارضهما مع ما دل على الافطار بتعمد البقاء بل لاعتضادهما بالاجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار دون الروايتين وان كانتا مطلقتين من حيث التمكن من الغسل وعدمه الا ان اللازم في الاخبار الضعيفة الاقتصار على القدر المتيقن من مدلولها لولا انها ولبنى في هذا المقام الا وقوع الامرين بالنوم الواقع بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شيء عليه وكذا لو تمكن منه في الاولى ولم يتمكن في الثانية وهل يجب ... القضاء خاصة وجهان من ومن عدم الفرق في تفويت الغسل على نفسه بالنوم الثاني بين ان يصبح او يتنبه في وقت لا يتمكن من الغسل فيفضي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لعدم الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن له او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ المستثنى منها بعد استيقاظ اخر عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظ وجوب القضاء عليه لان غاية الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون النوم الثالث بمنزلة النوم الثاني يجب به القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موهون على وجود الاجماعات المحكية لها في هذا المقام وكذا الشهرة والانصاف الوجوب في بين الاصل واعلم ان محل الخلاف في هذه المسئلة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع فاستمر حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا خلاف في وجوب الكفارة ح بين كل من قال بوجوبها لتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة منهم ومنهم المص وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم الثالث واغتسل فلا شيء عليه ولو لم يتمكن من الاغتسال فالظ عدم وجوب الكفارة عليه للاصل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة بالتقريب المذكور في صورة عدم التمكن من الغسل في الانتباهة الثانية

ثم وما عداه من المسائل يجب به القضاء خاصة وانما يجب الكفارة كائنا ما كانت بحصول احد موجباتها المتقدمة في الصوم المعين الواجب باصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضائه اذا افسده بعد الزوال على الاشهر الاظهر لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر ع في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يجد صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع رجل وقع على اهله وهو يقضي رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدله وان فعل ذلك بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان لا يضر بعد الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان استفادة المطلب من ذيلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر الخ بضميمة الاجماع المركب فما في خلاف المحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة محجوج برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان نوى الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الرواية السابقة فتخصيصها بها هو بمقتضى قاعدة الجمع بين العام والخاص الا انها لورودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم وجوب الكفارة فالجمع بحمل الاولين على الاستحباب اولى لولا مخالفة هذه الرواية للشهرة العظيمة التي هي من اعظم الموهنات والمرجحات وكذا يجب الكفارة بافطار الصوم الواجب بسبب النذر المعين على الخلاف الاتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى ما عدا ذلك من الصوم واجبا كان كالنذر المطلق وقضاء غير رمضان وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا وان فسد الصوم بها وشاء الا انه لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء الا لولا الفرض الجديد وتتكرر الكفارة بتكرر السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده اتحد جنسه او اختلف تخلل التكفير ام لا اجماعا محققا على الظ ومحكيا وهل يتكرر بتكرره في يوم فيه اقوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره ورابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه وخامسها نعم في الوطي مط وفي غيره مع التخلل او

اختلاف

اختلاف الجنس وسادسها نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير والاقوى العدم مط للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال عدا ما يزعم للاخير من اطلاقات الاخبار بايجاب الافطار او خصوص الاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق فاذا جامع مثلا يجب الكفارة بمقتضى ما دل على هذا الحكم وهكذا اذا استمنى يجب عليه الكفارة ايضا بمقتضى اطلاق ما دل على هذا الحكم وايضا فاذا جامع يصدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب عليه بمقتضى الاطلاق نعم لو لم يكن وصل مرارا لم يجب الا واحدة لان وجوب الكفارة منوط بحصول ماهية هذه الافعال وهي يصدق مع الاتحاد والتعدد والاصل براءة الذمة وفيه نظر حاصله ان ما دل على وجوب الكفارة بالافطار في شهر رمضان لا يثبت الكفارة الا للاول لما يتبين من المسئلة انه المفطر دون ما يقع بعده وانه مع في رمضان يجب الامساك الا انه لا يسمى افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة لحصول بعض الاسباب كالجماع والاستمناء فان الظ المتبادر من السؤال من وقوعها في شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا يشمل المتكرر منها نعم روي عن الرضا ع ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لكن الرواية غير معلومة السند لا جابر لها و يعزر المفطر مع العلم والتعمد بما يراه الحاكم فان تخلل التعزير مرتين قتل في الثالثة وقيل في الرابعة للاكثر بل هو المشهور كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد اخذ ثلث مرات وقد دفع الى الامام ع ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة مضافا الى عموم رواية اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة للرواية المرسلة الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون فيها وهي على ضعفها وخلوها من الجابر مخصصة برواية سماعة المعتضدة بالرواية العامة ولو اكره زوجته على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت مطاوعة فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا وضرب خمسة وعشرين سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علمائنا ادعوا على ذلك الاجماع الا انه خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليهما كفارة واحدة وهو ضعيف بعدم المستند مع ان مقتضى ما ذكر سابقا من عدم فساد صومها لو كانت مكرهة ان لا يفسد صومها لو طاوعته وهو واضح ولا فرق بين المطاوعة ابتداء وفي الاثناء ولا يتحمل الكفارة ح للاصل وعموم ما دل على وجوبها على المفسد وخصوص رواية المفضل المتقدمة ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة بخمسة وعشرين سوطا ومع اكراهها يعزر الزوج خمسين سوطا كما في الرواية والاقرب عدم التحمل عن الاجنبية والامة لتحقق التحمل عن زوجته وصدق الاهل على الامة ومنع اعتبار الفحوى سيما مع قوة احتمال كون عظم الذنب مانعا عن الكفارة كما في اعادة الصيد المحرم وصدق الاهل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيرها واضح فلا مخرج عن الاصل ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط ومثله الكلام فيما لو اكرهته هي فان مقتضى الاصل عدم تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير عن الميت اجزأ عنه فروع

الاول لو طلع الفجر لفظ ما في فيه من الطعام فان ابتلعه كفر ووجهه بين والثاني لو لم يرد به صوم العبد الجماع في الليل الذي ينتهي طلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء على الاظهر الاشهر من حرمة البقاء على الجنابة فان علم التضيق فواقع كفر على ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب فان راعى بنفسه فلم يعلم بالطلوع فجامع فتبين وقوعه في النهار فلا شيء من الاثم والقضاء والكفارة عليه لما مر من رواية معاوية بن عمار في امر الجارية فانها وان اختصت بالاكل والشرب الا ان الظ عدم القول بالفصل وفي حكم المراعاة اخبار من يجوز التعويل على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة ففعل المفطر تعويلا على مجرد الاستصحاب على الظاهر لما عرفته من عدم الدليل على القضاء في هذه الصورة والا اي وان لم يراع مع التمكن ولا اخبره من يكون قوله حجة شرعا فالاقوى القضاء خاصة لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها الثالث لو افطر المنفرد برؤية هلال رمضان في يوم شك فيه غيره من الناس اثم لتعمده بمقتضى علمه ووجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر وعدم علم غيره بكونه من رمضان او جهله به لا يجدي مع علمه فان كلا مكلف بعلمه والظ عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجهين سخيفين الرابع لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده بان ظن سلامته من موانع الصوم ووجد الجمع شروطه ولم يعلم او افسده في اثناء النهار بعد تصدقه في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم فالمحكي عن الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكي عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه كانه لاطلاقات وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب الامساك عنه وهذا صادق بالنسبة الى هذا الشخص وفيه انه ان اريد انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير عذر فهو مسلم الا ان الظ منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه للشرائط الى اخره ولو لم يسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كون اللفظ مجملا بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف بعض الشرائط في اثنائه فان الاطلاقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منه الفرد الشايع بحيث يعلم عدم ارادة الفرد المشترك الشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين ارادة الفرد المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشايع بقرينة الشيوع نظير المجاز المشهور بل هو منه في الحقيقة والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا فعليه كذا وكذا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول فغاية الامر ان يكون من قبيل الثاني واياما كان فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرأ المانع في اثنائه ويرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى الاصل وان اريد انه يصدق عليه انه فعل المفطر في زمان يجب الامساك عليه فهو مسلم لكن لا دليل على وجوب الكفارة بالافطار في زمان يجب الامساك وانما المستفاد منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان وقد عرفت انها لا تنصرف الى المقام وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة وفاقا للمنتهى وولده فخر الاسلام وغيرهما وبنوا وجوب الكفارة في هذه المسئلة على مسئلة اصولية وهي جواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول يجب الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا يجب لعدم وجوب الصوم عليه

لعدم الله

لعلم الله سبحانه بانتفاء شرط الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر اذ لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط كما هو الظاهر وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر كما هو واضح اقول يعلم التأمل في كل من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما في البناء فلانه ليس في الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله من افطر يوما من شهر رمضان فعليه كذا مطلق يشمل من كان واجدا لشرط الصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها او لبعضها كما انه من كان واجدا لها في بعض اليوم فاقدا لها في البعض الآخر سواء افطر بعد حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرء العذر او غير عالم به كما هو فرض مسئلتنا ومع عدم الدليل على خروج بعض الافراد لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق والمتيقن من خروج الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة مع علمه سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام لا فلا بد من خروج ما خرج من ذلك المطلق لاجل عنوان اعلم وجوب الصوم فيبطل الخروج في كل مورد شك في عدم وجوب الصوم فيتكلم في ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ويبني على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول المطلقات من حيث لا نص لهذا الفرد واما مع منعه كما نقله فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فتدبر واما في النظر فلان لهؤلاء ان يقولوا انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول الفرد الثابت من ادلة الكفارة هو وجوبها على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم تدل تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة مختصة بتناول خاص وهو ترك الصوم ومخالفة امر الصوم والشخص المذكور لم يخالفها انما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد فانه اعتقد اول النهار انه من ايام الاداء الى الغروب فاعتقد وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها فلا يعاقب هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط بالاستصحاب ان الشخص قبل طرو العذر لو سقط عنه والاصل عدم حدوث السقوط توضيح الفساد انك قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو العذر لما ظن انه سالم عن العذر ظن ان عليه الكفارة فاذا تبين العذر وعلم انه في الزمان السابق كان ممن هو غير جامع للشرائط الى آخر اليوم وقد قلنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل وجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا وان كان مظنونا له بواسطة ظن السلامة عن العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى السابق بان يكون في زمان الشك عالما بثبوت المستصحب السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجبت عليه سابقا في الواقع بل يشك فيه نعم يعلم انها كانت واجبة عليه ظاهرا لكن الوجوب الظاهري لما كان دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا بها فيزول بزواله كما لو اعتقد كون الشيء المائع خمرا او لا ثم شك في خمريته فلا يجري استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة من اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ما ذكرنا تعلم ان المراد باسقاط الكفارة بطرو العذر كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بمعنى استقرار الوجوب عليه ثم ارتفاعه بزواله بطرو العذر فلو افطرت المرأة الصائمة الظانة للسلامة من العذر فتنبه على التكفير واعتقت فيه كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت فالامر بطلانه لان الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب عتاق الشخص لعبده فالزمه بالعتاق فاعتق ثم تبين كذبهما حيث حكم الحاكم في بطلان العتق لانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض اسقاطا لها لم يكن مقتضيا لبطلان العتق اذ لو صار بالعذر للوجوب المستقر فانما هو قبل الامتثال اما بعده فلا وجه لخروج العتق ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به الخامس لو وجب عليه صيام شهرين متتابعين سواء كان بكفارة او نذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سألنا ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين ثم عجز عن الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما يمكن في كفارة شهر رمضان احسن وقال صاحب المدارك والمحكي عن ابن الجنيد والصدوق في المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع عن ابي عبد الله ع في رجل افطر في شهر رمضان يوما واحدا متعمدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وقريب منها رواية اخرى والظاهر ان هذه اخص من السابقة فتقدم والمحكي عن التهذيب التخيير بين الامرين وهو حسن مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر او التصدق اصلا على الخلاف المتقدم استغفر الله تعالى والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر يوما او على الاقل فالوجه عدم الوجوب للاصل نعم لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المشهور ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم اما الوجه فليدل على العجز دون الوصف اعني التوالي فالوجه وجوب المقدور ولم اعرف هذا الوجه بعد لا لان الرواية على وجوب ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين وانه مما لا يدرك كله لا يترك كله واخبار الميسور انما لا يجري في الامور المتعددة والمركبات التدريجية كما نحن فيه مع ان الرواية لعلها منها اللهم الا ان يقال ان مدلول الرواية حكم صورة العجز عن اصل الصيام فلو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين كما في الخبر في احد الشهرين ويحتمل وجوب تمام ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام واخويه

فيدخل في الرواية لان عدم القدرة فيها اعم من ان يكون ابتداء او يحصل في الاثناء ويحتمل السقوط راسا لان الماتي قبل من انه عجز وصام ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر ليست الا اذا وقعت حال العجز لا حال القدرة كما هو الظاهر من الرواية بل الاصل واختصاص مورد السؤال في الرواية بحكم التبادر بمن لم يقدر ابتداء وعدم الدليل على بدلية كل ثلثة من عشرة السادس لو اجنب ليلا ولم يجد الماء بعد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشأه الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بعد الاغتسال مع انه مفرط في التأخير مع الاصل واختصاص الاطلاقات بصورة التمكن بحكم التبادر ومنع التفريط لعدم وجوب الغسل فورا وهذا اقوى وان كان الاول احوط نعم لو علم او ظن عدم تمكنه بعد زمان التمكن وجب عليه في ذلك الزمان فان اخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة لانه معنى البقاء على الجنابة متعمدا **المطلب الرابع** في بقايا مباحث موجبات الافطار يجب بالافطار في الجملة امور اربعة الاول القضاء وهو واجب على كل تارك للصوم عمدا بردة او سفر مبيح للافطار او مرض كذلك او نوم او حيض او نفاس حاصلين في جزء من النهار او بغير عذر مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام اقول لم اظفر بعد على مثل هذه المطلقات او العمومات نعم قد يدعى الاجماع على وجوب القضاء على كل من افسد صومه عمدا ما استثنى وهو حسن لو ثبت عدا ما يزعم من رواية الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله ع الاولى قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة والثانية انه قال من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وليس فيهما دلالة على المطلب اما في الاولى فلانه انما يدل على التوسعة في القضاء لمن كان عليه القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه ليس فيها بيان لمن عليه القضاء عموما او خصوصا بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فاذا وقع الكلام في المرتد وغيره مثلا انه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية على ان عليه قضاء نعم بعدما ثبت ان عليه القضاء اذا وقع الكلام في انه فوري ام لا فهذه الرواية تدل على الموسعة كذا الرواية الثانية لاختصاصها بذوي الاعذار فلا يشمل مثل المرتد فلا مضافا الى امكان ان يقال ان الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم هذه الرواية بعد الفراغ عن وجوب القضاء على الشخص اللهم الا ان يقال ان اهمال التوسعة في القضاء لكل من افطر في عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق فرع وجوب اصل القضاء فيدل عليه بالالتزام العرفي وكيف كان فلم اعثر على اجماع او دليل يدل بالدلالة او عموم على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصم لعذر او لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك تجد ذلك واني لا اقتبسها بعد عثوري ولقلة الكتب عندي وليس عندي من كتب الاخبار الا الاستبصار ثم لا يبعد ان يكون الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر اذا اسلم وقوله ع الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد عملا لان المتبادر الكافر الاصلي دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر او المرض المبيحين فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه اذا فات بالنوم والمراد به ان لا ينوي النية من الشخص وليستمر نومه الى ان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال اذا بقي على الخلاف فهو مما لم اعثر على دليل عليه الا ان يشمله رواية ابن سنان المتقدمة اذ لا يصدق على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء اذا فات بالحيض والنفاس فهو ايضا موضع وفاق على الظاهر ويدل عليه مضافا الى ما سبق من الاخبار الدالة على اشتراط وجوبه بالخلو عنهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء رواية زرارة والحسن بن راشد بخصوص الحيض الاولى عن ابي جعفر ع قال الحائض ليس عليها ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن ابي عبد الله ع قال قلت له الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس لعنه الله واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان كان تركه باحد الاسباب المفسدة التي نص على وجوب القضاء فيها لصدق الافطار عليها كالاكل والشرب والجماع ونحوها او ما الحق بها كالنوم الثاني للجنب وترك غسل الحيض فهو الدليل على وجوب القضاء واما ان كان تركه لشيء آخر مثل ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافساد به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء فيه الى نص خاص او عام ولم اعثر على واحد منهما ولا على الاجماع المدعى سابقا والمرتد عن فطرة وغيرها اي عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء لو فات الاداء بجنون او صغر او كفر اصلي او اغماء اجماعا في الاولين وقد يحتج لهما بقوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لانه ان اريد به رفع القلم عنهما بالنسبة الى القضاء فلا ريب ان الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ والافاقة وان اريد به نفي الاداء عنهما فلا يستلزم نفي القضاء اذ الملازمة ممنوعة فالعمدة هو الاجماع واما السقوط عن الكافر بعدما اسلم فيدل عليه مضافا الى العموم قوله ع الاسلام يجب ما قبله روايات منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل اسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله ع عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر بالاصلي يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراجه واخراج من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب فاما المرتد فقد مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم اذا اتوا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه اذا اوقعوه فاسدا كذلك وكذا حكم غيرهم من المخالفين اذا استبصروا واستند الثاني الى العمومات الدالة على وجوب القضاء المتناولة لهم ايضا وفي الاول الى رواية محمد بن مسلم وبريد والفضيل وزرارة

عنهما ع في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه ايعيد كل صلوة
صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة في
غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وروايه بريد معوية عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين
ثم من الله عليه فعرف الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء
واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن ادريس على ما حكي عنه والمحقق والمص وحكي عن عامة المتاخرين مطلقا ولو لم ينو قبله و
زاد المص في التعميم بقوله او عولج بالمفطر ومستندهم رواية ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته
ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وخلافا للمحكي عن المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء وان لم يبيت منه النية فان في المدارك ولم اقف للقائلين
بالوجوب على حجة يعتد بها ولكن او يستدل على وجوب القضاء بفوت الصوم كالادعاء هذا المحقق في مواضع فاعله بعد تسليم نظرا الى فساد الصوم بعدم
النية كما في النائم اذا لم يبيت منه النية كما لا يوجد في الاغماء دليل على وجوب القضاء كذا في النوم ولو وجد ما نحو المدعي على وجوب القضاء في النوم كما استدل به عليه
فيرد على القضاء في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق وسيجيء الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع ثم يمكن الجواب عن هذا العموم على
فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين جمعا والقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكي عنه من ان الاغماء مرض فيدخل في عموم ما دل على
ثبوت القضاء اذا فات الصوم بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم صدق المرض عليه وعلى تقدير الصدق فانه
وعلى فرض تسليمها فعموم ما دل على القضاء بسبب المرض مخصص بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على وجوب قضائها
لعله محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائها ومنع عدم الفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق غايته ان يكون
بالنسبة الى اجماع عام مركبا سقوطه لانها دل الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتاخرين وتسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين وتساقطهما
والرجوع الى الاصل ثالثا اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات فتدبر ثم ان ما ذكره المص من التعميم لصورة المعالجة بالمفطر كان لا يوجب
القضاء للادلة الدالة على كون هذا الشيء مفطرا او موجبا للقضاء لانه مخصوص بحال التكليف لذا لا يوجب شيئا على الناسي وشبهه ويستحب التتابع
في القضاء لما فيه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكي عن ابي زهرة انه حكي عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكي عنه ايضا عن بعض انه يستحب التتابع
سنة وتفريق البواقي وهما ضعيفان ومستندهما ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع لو سلم النكافؤ فالمرجع بعد التساقط عموم المسارعة الى الخير
مضافا الى ما يؤيده بالاحتياط واعلم ان الظاهر عدم كون وجوب القضاء فوريا وما يدل عليه مضافا الى الطلاقات وجوب القضاء صحيحة وابن الحلبي المتقدمة فليقض
في اي الشهور شاء ايام متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة تدل على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة وتدل عليه ايضا رواية جعفر بن البختري
عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص خلافا للمحكي عن ابي الصلاح وهو ضعيف غير
واضح المستند اعلم ان المص اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه
ووجوب القضاء عليه لو صام في السفر في الجملة واما الخلاف في مواضع الاول في ان الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده اتم الصوم
مطلقا او بالعزم على السفر من الليل فان بدا له في النهار لم يفطر مطلقا او مشروط بكلا الامرين مع عدمهما ولو بعدم احدهما اتم الصوم غير مشروط بشيء منهما اصلا
بل يفطر مطلقا ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اوسطها اولها وهو المشهور للروايات المستفيضة منها رواية ابن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه
سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها
رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان فهو
على هذه ونوى صيام اليوم وعند كل هذا بانه اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او
يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية اخرى له ايضا عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال
اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر وهذا لا يستلزم الرجحان لذا ظهر كلامه ما انتشر بعض الادلة الاتية وصحة بعضها وكثرتها والرجحان الخارجية من
اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الارتكاب مضمونها وهو الافطار قبل الزوال لعموم الكتاب واشتهر من وجوب الافطار على المسافر مطلقا
وموافقة الحكم الثاني منها الاجماع المحكي عن الخلاف ومع البعد عن كل ذلك انه ما من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مطلقا كما دل وسيرد الناصة في جواز
الافطار ولو خرج قبيل الغروب التي هي ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب
الشمس بقليل ومنها ما دل على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه والمحكي كرواية علي بن يقطين عن ابي الحسن في الرجل
يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه
ورواية ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج

من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده وانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم والصوم ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا
والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر بصر وافطر مضافا الى موافقتها المذهب كثير من العامة كالاوزاعي وابي ثور والزهري والنخعي ومكحول كما عن المنتهى واما القول
الثالث المحكي عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند وقد استدل له بعض مشايخنا بانه جمع بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال وبين
الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل قال لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه
فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظاهر يحمل على النص مثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد وهو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في لو سئل افا
يحتاج الى شاهد انتهى كلامه وتبعه على الاستدلال له للشيخ بعض مشايخنا اقول هذا الاستدلال عجيب لان العامين من وجه اذا كانا متعاصين فالجمع بينهما بتقييد عموم
كل منهما بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين فاذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم فمقتضى ذلك وجوب
اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعاصين بل يمكن اجتماعهما فلا يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص
فرع التعارض والتنافي فنقول ان لوحظ الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع
الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شيء منهما الى تقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الا من قبيل اكرم العلماء
واكرم العدول وان لوحظ الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لو لوحظ الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن بتخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل ظاهر كل
على نص الاخر من المحالات لان معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة انه يقول من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه
الاتمام ح ومعنى العكس انه يقول من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متنافيان وقس على ذلك الحال
الادلة الثانية فالتحقيق ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على خصوص الاخر ونصوصه وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى
ارتكاب التقييد في احد المطلقين ولذا لا بد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى
والرابعة والاخر بين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وتخصيص الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الاولى والثانية على
حالها ومقتضاه ما حكي عن الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثاني والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المشهور وهو اناطة الا
بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثاني المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحكي من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا او
ان خرج بعد الزوال ولا يخفى ان تقديم احد هذه الوجوه على الباقي يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه فظهر من هذا ان قول الشيخ
المحكي في المبسوط الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لاحد اخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد وان ما قاله بعض مشايخنا
من الجمع الموافق لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي قاله في الوسائل لا يتحصل بحكم بقي هنا شيء وهو ان جملة المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة
الافطار بالخروج قبل الزوال الى موافقة الكتاب ومخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم
يعزم السفر من الليل بل وعزم الصوم واما الحكم الاخر المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعلمه بان عموم ما الافطار
عند معارضه مذهب العامة مثل اللهم الا ان يكتفي فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى الظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار بالخروج
قبل الزوال وان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في مواضع
المستثناة بل ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية ابن سماعة وصفوان عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم
قال ليس من البر الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا صام في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال لا صيام في
السفر قد صام اناس على عهد رسول الله ص فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلثة ايام التي قال الله تعالى في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم
شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم
في السفر معصية ومنها رواية البزنطي عن الصيام بمكة والمدينة قال فريضة فلا ولكنه تطوع كما تطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم قال لا
نعم فيه رواية اخرى من سافر قصر وافطر وفي اخرى امتي الذين اذا سافروا قصروا وافطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب غير الثلثة ايام عند
قبر النبي ص فالاكثر من القدماء انه على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة بل النص في رواية عمار والبزنطي عليهما بقوله في الاولى فريضة كان او غيرها والصوم
المورد خصوص التطوع في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة الاولى خصوص صوم رمضان فيشمل غيرها للواجب فيكون كسائر الاطلاقات داخلا في المحكي
عن جماعة من المتاخرين فذهبوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض او مع عدم كراهة كما عن ابن زهرة وابن اسمعيل سهل والحسن بن سنان الاول فخرج ابو عبد الله ع
من المدينة في ايام بقين من شعبان وكان يصوم ثم دخل شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له تصوم في شعبان وتفطر شهر رمضان فقال ع شعبان الي ان شئت
صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله ع فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم
راينا هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ع ان ذلك تطوع ولنا ان

نفعل ما نشاء وهذا فرض لغير علينا ان نفعل الا ما امرنا ورواية الجعفري قال كان ابي يصوم في اليوم الحار في الموقف الخ ورواية البزنطي المتقدمة حيث استفصل المعصوم في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا انص على الكراهة بالخصوص الفرق والمسئلة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لكثرة الاخبار الدالة عليه مع صحة بعضها وعدم الجابر لخبر الجواز بعد بعضها فالى معارضها برواية عمار والبزنطي بناء على شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب ليكون المراد بغيرها خصوص المندوب واحتمال كون الاستفصال في الثانية عن كون السؤال عن الفرض او النافلة لغرض اخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان القدر المسلم الثابت بالعقل والعرف ان ترك الاستفصال على العموم لا دلالة للاستفصال على الخصوص نعم قد يفهم منه في بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال في التطوع عن اقامة العشرة فيقول اليوم وعدمها اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص الحكم منهما بصورة عدم اقامة العشرة فكان الواجب الاستفصال عن الاقامة والعدم عن كون المسئول عنه فريضة او تطوعا فينكشف بذلك عن ان الاستفصال الاول ليس لغرض تخصيص الحكم والا لقدم على الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجواز بالرواية ترجيحها من حيث السند والموافقة لشهرة القدماء ومع التنزل فالتساقط والرجوع الى العمومات الناهية عن الصوم بقول مطلق في السفر واما استثناء الثلثة ايام عند قبر النبي صلعم فهو مقتضى رواية علي بن حكيم المتقدمة والمحكي عن المفيد الحاق المشاهد المشرفة ولم نعثر له على مستند **مسئلة** يشترط في الصوم عن المريض الذي يتضرر به بالاتفاق ظاهرا ويدل عليه مضافا الى عمومات نفي الحرج والضرر خصوص الاية والاخبار قال الله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ورواية حريز كل ما اضر به الصوم فالافطار له واجب وفي صحيحة الرواية الصائم اذا خاف على عينه من الرمد افطر ولا فرق بين التضرر بزيادة المرض او بطوئه او عسر علاجه لاطلاق الادلة وهل يلحق به حدوث المرض للصحيح الظاهر نعم للعمومات وصدر الرواية بضميمة عدم القول بالفصل بين الامراض وكذا يشهد لذلك بقوله كل ما اضر به الخ ويعتبر في تضرره لا شك في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن به للاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولانسداد باب العلم به غالبا فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلفون كثيرا في الضرر ولقوله عليه السلام في مقابل ما يظن ان الصوم يضر به الصوم مضر مندرج في الخبر كل ما اضر به والسر في ذلك انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامر الذي لا طريق للعلم اليه غالبا بالظن بثبوته كل ذلك مضافا الى صدق خوف الضرر معه بل يجري ذلك تعدى بعضهم الى الاحتمال المساوي وجعل المناط في الرواية خوف الرمد فهو يحصل مع احتماله احتمالا مساويا ثم المطلب في غيره بعدم القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع على اعتبار الرجحان في الاحتمال وهو ملحوظ واذا برئ المريض قبل الزوال ولم يفعل شيئا من المفطرات صام ذلك اليوم واعتد به من رمضان **مسئلة** الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن اذا خافتا على الولد يجوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر وعن المنتهى انه عليه اجماع فقهاء الاسلام ويدل عليه مضافا الى عمومات نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان تتصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطران فيه بمد من طعام وليس عليهما القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الخ وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال ع المرأة تخاف على ولدها ومثله الرضوي اذا لم يتهيأ للشيخ والشاب والمعلول والحامل ان يصوم من العطش والجوع او تخاف المرأة ان تضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق كل واحد منهم كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق بالمد مطلقا ولكن الافطار للخوف على النفس بظاهر قوله لانهما لا يطيقان مختصا به على هذا الاطلاق وحكي الاجماع عن الخلاف خلافا للمحكي عن العلامة وولده والمحقق والشهيد الثانيين فخصا ثبوت الخوف على الولد بل حكي عن بعضهم انه المشهور ولعله لخلو الخبر المروي في مستطرفات السرائر الخاص بالخوف على النفس عن ذكر الصدقة مع الورود في مقام الحاجة فيصير ظاهرا في عدم وجوب الصدقة فيجب تقييد به لانه اخص وانجبار الرواية المتقدمة بالاجماع المحكي معارض بانجبار هذا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض والتساقط لكن الاظهر هو الاول لصحة الرواية وانجبارها بالاجماع المحكي عن الخلاف المؤيد بعد نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن الشافعي ومنه يوهن دعوى الشهرة فلا يقوى لخبر الخبر المجهول السند مضافا الى ضعف الرواية باطلاق الخبر قلت لابي الحسن ان امرأة جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال عليه السلام فلتتصدق عن كل يوم بمد على مسكين ثم الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح به في الرواية وهو المشهور بل حكي الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وظاهر السيد حيث لم يذكره ولا يظهر مستنده سوى الاصل والرضوي وخلو الخبر الاخير مع وروده في مقام الحاجة لكن في سنده ما فيه كما قيل فلا يقاوم الرواية الصحيحة المعتضدة بالاجماع المنقول والشهرة ورواية السرائر حيث ذكر فيها القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب من الرضوي ثم الظاهر عدم الفرق في المرضعة بين الام وغيرها كانت من كانت **مسئلة** لا خلاف ظاهرا في جواز الافطار للشيخ والشيخة سواء عجزا عن الصوم اصلا او شق عليهما ويدل عليه مضافا الى العمومات خصوص الروايات الاتية ولا خلاف ايضا على الظاهر في وجوب التصدق مع شق الصوم وانما الخلاف في موضعين احدهما وجوب التصدق على العاجز عن الصوم راسا فان المحكي عن المفيد والمرتضى وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه وعن الغنية نفي الخلاف فيه وحكي عن الاكثر الاصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء

عكثر كره

يمكنه الركوع والسجود فقال ليوم براسه ايماء الى ان قال فلتمسك ما استطاع فقالة اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه وضعفه مجبور بالاجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص الاطلاق وان كانت دعوى جماعة من الاصحاب كالصدوقين والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقا ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد ولا قضاء عليهما وان لم يقدرا فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تتصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار اخر لكن في صلاحية تلك الخبر لتقييد هذه تامل لعدم اعتبار الصدقة في استحباب الصدقة اولا وضعفه ثانيا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة كثيرة من اجلاء القدماء والمتاخرين على الخلاف كما عرفت مضافا الى معارضة الخبر بالخبر المحكي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية انه الشيخ الكبير لا يستطيع والمريض فيبقى العمومات على كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتامل فيه بقية مجال من جهة امكان دعوى ظهورها فيمن يشق عليه مع التامل في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ثم الاقوى عدم وجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا خصوصا ولا عموما مضافا الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة وان امكن ان يقال بورودها مورد الغالب وهو عدم تجدد القدرة لهما واما قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو ظاهر في وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين فهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز له الافطار ايضا بلا خلاف ظاهر وحكي عليه الاجماع مستفيضا مضافا الى عمومات جواز الافطار للمريض وعمومات نفي العسر والحرج خصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه وعدم القضاء اذا لم يقدر عليه انما الكلام في وجوب القضاء عليه اذا برئ فذهب الاكثر الى الوجوب بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض فانه مريض من الكتاب والسنة اللهم الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لكنه فيه ان المرجع تلك العمومات وهو موجود وكذا الكلام في وجوب الصدقة عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض وقيل باختصاص الصدقة بما لو استمر مرضه الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة الى الصدقة ايضا ولا وجه له لان تقييدها بالنسبة الى نفي القضاء بتلك العمومات كان لاجل المعارض الاقوى ولا يوجب تقييدها بالنسبة الى دلالتها على اثبات الصدقة والاقوى وجوبها مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة **مسئلة** من فاته شهر رمضان او بعضه فان لمرض ثم مات في ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات المستفيضة وفيها الصحاح ظاهرا وغيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضي عنه وعن الحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضي عنها ونحوها غيرها وهل يستحب القضاء حكي عن المنتهى انه مذهب العلماء ثم استدل عليه بانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها وضعفه بعض بان الكلام ليس في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه الى الميت بل في قضاء ما فات عنه والحكم بشرعيته يحتاج الى الدليل والاصل عدمه مضافا الى الخبر السابق لا يقضي عنه فانه ظاهر في عدم مشروعيته ونحوه خبر واصرح من ذلك دلالة على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني قال كيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم وما ذكره جيد **مسئلة** اذا استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب التصدق عما فاته من الايام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل قيل المتواترة منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر فقال ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه ونحوهما روايات اخر كرواية ابي الصلاح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع وبهذه يقيد اطلاق الادلة الدالة على وجوب القضاء على المريض من الكتاب والسنة ويطرح ما دل على خلافها لانه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء دون التكفير متمسكا بعموم الاية من ايام اخر وهي مقيدة بما مر والمحكي عن ابن الجنيد فاوجب الامرين عملا بالاحتياط ورواية سماعة عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فالتصدق بدل كل يوم بمد من رمضان عليه بمد من طعام ثم قال فان الله تعالى وضعه عنهم وهو ضعيف بما مر لو اراد به الوجوب بالاصطلاح الحادث حسن لو اراد به الاستحباب كما يدل عليه صريحا رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم ان الظاهر عدم الفرق بين استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال منه الى مرض اخر كما يستفاد من الاخبار وهل يلحق بالافطار اداء وقضاء للمرض الافطار فيهما او احدهما لعذر اخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج الشهر واستمر الى القابل فيه اشكال

بملاحظة

القضاء او يلزم بالتصدق ثم بتعين القضاء الظاهر ثانيا عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يزعم دلالة رواية ابن سنان المتقدمة على الحاق الصوم الثانية من الصوم المذكورة وليس كذلك الظاهر من العدة بقرينة قوله وهو مريض الرمضان غاية الامر حصول الاجمال من جهة تأمل ان اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب **مسئلة** اذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان فان قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شئ غيره وان لم يقض حتى ادرك شهر رمضان الآخر فان كان الترك تهاونا فالاقوى وجوب القضاء اذا فرغ من الشهر المقبل والصدقة للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الصدقة ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الآحاد وهو لا يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين لاطلاق ما مر خلافا لكثير بل الاكثر على ما حكي فلا يجب الصدقة لانتساب ضمها الى القضاء في الاخبار بما اذا ترك تهاونا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة او تهاونا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام فعليه الصدقة والصيام جميعا ورواية محمد بن مسلم المقيدة بها وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم اذ مع العزم على القضاء والتأخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر عزم عليه ام لا ويشهد بذلك مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا وما يأتي من انه غير مفرط فيبعد التكفير للتضييع فان في التأخير اياه تضييعا ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة زيادة على القضاء بانه قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب ان التضييع صادق على التأخير بملاحظة ان في التأخير فوات وعدم الاعتداد بالسلامة عن الاعذار والحاصل ان من لم يقض يوما واحدا فاته من رمضان الى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض ذلك اليوم بعد مضيه للصيام وان كان عازما على فعله في ذلك ثم لو سلمنا ان التواني لا يجامع العزم على القضاء لكن نقول ان دلالة الروايات على اشتراط الجمع بالتواني فرع وجود المفهوم في الرواية وهو ممنوع لان مفهومها هو الذي يظهر من الذيل بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم يدل على انه اذا برئ ولم يتوان فليس لها مفهوم حتى يدل على الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها ومثل هذا في الجواب يجاب عن رواية ابي بصير لصدق التهاون مع التأخير وان عزم على الفعل سيما في آخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلته بقوله وان صح فالمراد والله اعلم ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب عليه القضاء وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء اذا فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى آخره بيان حكم من لم يصم مع الصحة حتى ادركه القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص القضاء فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت فانه يجب عليه ان يقضيه وينفي الكفارة لفوات الاداء او المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى ادركه المقبل وانه ان كان مريضا بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه الا القضاء اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد بقوله ان كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرنا من المعنى ابعد من هذا لان قوله وان صح الخ مقابل لقوله اذا مرض بين رمضان الخ يعني ان المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وان صح في الاثناء فيجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان ولا يقوم التصدق مقامه فان تهاون في هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضاء اذا فرغ من القابل والتصدق وح ليس لقوله وان تهاون مفهوم يدل على نفي الجمع عمن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين الشهرين فافهم **مسئلة** لو مات الرجل وعليه شئ من الصيام فالمروي في روايات وجوب القضاء عنه على اولى الناس بميراثه ورواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية حماد بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت وان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن ع رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى ويحكى على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاق هذه عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاصحاب الا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه في اصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تأمل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على الولي بكون الميت متمكنا حال الحيوة من فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه حتى يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثنى بعضهم من ذلك ما فات عنه لسفر فانه يقضى عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحيوة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا الى ما في سندها مخالفة لما عليه المشهور قيل انه لا عامل بها عدا الشيخ مع ان الروايتين الاوليين ليستا صريحتين في الوجوب لاحتمال ان يكون السؤال عن جواز القضاء عن المرأة اذا ماتت غير متمكنة من القضاء ما جاء في جعله الجواب في المرض والطمث وبالجواز في السفر

وهل يقضي

وهل يقضي عن المرأة وجوبا ما فاتها وتمكنت من تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما في الاحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل فعدم الوجوب لا يخلو عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب برواية ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليس ناصا في ذلك بل الظاهر من كلتيهما كون السؤال عن جواز القضاء مع عدم تمكن المرأة من القضاء فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفته من عدم العامل بمضمونهما عدا الشيخ **مسئلة** قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس في التطوع فليس لك ان تفطر الحكم لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس ونحوها اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان ومنها ما يفيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا الاطلاق ورواية زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يقضي من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال لاختصاص الجواز في الاخبار بما بعده او بتقييدها بما اذا ثبت الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصوم السفر بالاجماع فتصير اخص من الرواية وان كانت قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصوم الحضر والسفر وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار مطلقا ولعله لما ذكر ومنه ما ذكرناه من مقتضى رواية عبد الله بن سنان طرد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما الا ان يدعى انصراف صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجوز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا تمسكا بالاصل كما في كلام بعضهم او حرمه قبل الزوال ايضا كما في كلام آخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال العمل السالم عن المخصص لما عرفت من انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يمنع عن التعدي عن الاطلاق لاجله تأمل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع انه احوط والاحوط منه ما عليه آخرون وحكي ايضا عن الحلبي من وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل ونفى الدلالة عليها تأمل نعم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها بالعمل عن ابي جعفر ع في رجل اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يمكنه صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منه اخرى بتقريب لا يخلو عن تكلف ولا تكافؤها الاشتهار مضمونها رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وفيها فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شئ الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ولا رواية زرارة المتقدمة التي هي مستند القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملهما الشيخ على من افطر تهاونا وهو بعيد واما القولان الاخيران فلم نقف لهما على مستند **مسئلة** اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز الى امر الشارع وتمرينيته فقيل بالاول لاطلاق الامر ولان الامر بالامر امر بمعنى ان الظاهر من حال الآمر كونه مريدا لذلك الفعل من المأمور بامره وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الامر به وتوجهه اليه لحديث رفع القلم مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون صومه صوم تأديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كامساك الحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار اقول الظاهر شرعية عباداته بمعنى استحبابها الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا يختص عدا العموم في بعض الاوامر بعد القول بالفصل واما حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لاحتمال ارادة رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بما تيقن خروجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد بعد ورود دليل على تخصيص بعض افراده المردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المردد بين الكل والبعض كما فيما نحن فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في طرق التخصيص بسببه في غيرها فيبنى على عمومه وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا دلت القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب وبلزوم الظلم على الله تعالى لو حمل على عدم الثواب وفيهما نظر اما في الاول فلان الامر بالامر انما يدل على ان الآمر يريد وقوع الفعل من المأمور الثاني لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احدنا صاحب الكلب المعلم بامر الكلب باخذ الصيد لا يكون اخذ الصيد مستحبا من الكلب واما في الثاني فلان الثواب عبارة عما يترتب على الاطاعة فهو فرعها وهي فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد من الثواب المصلحة المترتبة على نفس الفعل مع قطع النظر عن الامر به فلا نضائق من ترتبه على فعل الواجب ايضا اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يكون المصلحة لعلها مختصة بالفعل الصادر عن البالغ لا لمطلق الفعل كما ان في الخارج من الاشياء ما ينفع الصغير دون الكبير ويضره ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالانسان نفعا وضررا فاختصاص الى احتمال المصلحة بصوم ونوع الفعل في مقام الاطاعة لا مطلقا فتنحصر لا تختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات ويلحقها المكروهات على الظاهر للاشتراك

في الملاك

القضا او يبلد بالتصدق لم يتعين القضا الظاهر لنا ان عملا بالدليل الدال على وجوب القضا مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يزعم دلالة رواية ابن
سنان المتقدمة على الحاق الصوم الثانية من الصوم المذكورة وليس كذلك الظاهر من العدة بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية الامر صحة الاحتمال من
جهة ان اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب **مسئلة** اذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان فان قضى ما
فاته عنه فلا كلام ولا يجب عليه شي غيره وان لم يقض حتى ادركه شهر رمضان الاخر فان كان الترك تهاونا فالاقوى وجوب القضا اذا فرغ من المشهور المقبل والفدية
للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الفدية ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الاحاد وهو لا يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان
عازما على القضا واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين لاطلاق ما مر خلافا للكثير بل الاكثر على ما حكي فلا يجب
لا نسبة الى منضما الى القضا في الاخبار بما اذا ترك توانيا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة او تهاونا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض رجل
من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام وهو مد لكل مسكين والصيام جميعا اقوى كما ان رواية محمد بن مسلم المقيد بها وجوب الجمع بالتواني
فلا بد اعلى مطلوبهم انه مع العزم على القضا والتاخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر
عزم عليه ام لا و يشهد بذلك مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا وما يقال من انه غير مفرط فيبعد التكفير للتضييع فان في التاخير تضييعا ومنه يظهر
الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة زيادة على القضا بانه قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب ان التضييع صادق على التاخير
بملاحظة ان في التاخير آفات وعدم الاعتداد بالسلامة عن الاعذار والحاصل ان من اخر قضا يوم واحد فاته من رمضان الى يوم اخر من شعبان من
السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض ذلك اليوم بعد متبعا للصيام وان كان عازما على فعله في ذلك ثم لو سلمنا ان التواني لا يجامع العزم
على القضا لكن نقول ان دلالة الرواية على اشتراط الجمع بالتواني فرع وجود المفهوم في الرواية وهو ممنوع لان مفهومها هو الذي يظهر من الذيل
بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم مخصص يدل على انه اذا برئ ولم يتوان فليس لها مفهوم حتى يدل على الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية
زرارة المتقدمة ونحوها ومثل هذين الجوابين يجاب عن رواية ابي بصير لصدق التهاون مع التاخير وان عزم على الفعل سيما في اخر الوقت ولو سلم فلا
مفهوم لها بقرينة مقابلة قوله وان صح فالمراد والله اعلم ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب عليه القضا وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضا اذا
فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى اخره بيان حكم من لم يصم مع الصحة حتى ادركه القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص
القضا فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت فانه يجب عليه ان يقضيه في نفي الكفارة لفوت الاداء بل الغرض
بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى ادرك المقبل وانه ان كان مريضا بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه
الا القضا اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد بقوله ان كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف
ان ما ذكرنا من المعنى اقرب من هذا لان قوله وان صح الخ مقابل لقوله اذا مرض بين رمضان الخ بمعنى ان المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وان صح
في الاثناء فيجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان ولا يقوم التصدق مقامه فان تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل
يجب عليه القضا اذا فرغ من القابل والتصدق ايضا لقوله وان تهاون فمفهومه يدل على نفي الجمع عمن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة
على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين الشهرين فافهم **مسئلة** لو مات الرجل وعليه شي من الصيام فالمروي في روايات وجوب القضا عنه على
اولى الناس به منها رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى
الناس به امراة قال لا الا الرجال ورواية حماد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس
به قلت وان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن ع رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان
وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولا ان شاء الله تعالى
ويحكى على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاق هذه عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاعاظم الا ان جماعة اقتصروا على ما
فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه وفي اصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على ارادة الغالب من
المطلقات تامل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على الولي بكون الميت متمكنا حال الحيوة من فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه
حتى يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثنى بعضهم عن ذلك ما فات عنه لسفر فانه يقضي عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحيوة لا شتراط السفر
متمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى
عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان
فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا الى ما في سندها مخالفة لما عليه المتاخرون قيل انه لا عامل بها احد الا الشيخ مع ان الروايتين الاوليين ليستا
صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان يكون عدم جواز القضا عن المراة اذا ماتت غير متمكنة من القضا ما جاء عليه الجوازين في المرض والطمث والجواز في السفر

رهو مد لكل مسكين
قال العلامة في كفارة
اليمين والظهار مد مد
فان صح فيما بينهما رمضان
فانما عليه ان يقضي الصيام
وان تهاون به وقد صح
ع

وهل يقضي من المراة وجوبا ما فاتته وتمكنت من تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما معه في الاحكام لكن الاعتماد على هذه
الغلبة مشكل فعدم الوجوب لا يخلو عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب بروايتي ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين فيه بل ظاهر من سياقهما
كون السؤال عن جواز القضا مع عدم تمكن المراة من القضا فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفته من عدم القائل
بمضمونهما عدا الشيخ **مسئلة** قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال الصوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس وفي التطوع فليس لك ان تفطر وقريب منها اخرى في اطلاق الحكم
لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه و
بين ان تغيب الشمس ونحوه اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا اطلاق رواية زرارة قال سئلت
ابا جعفر ع عن الرجل يقضي من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان انما يقيدها بما بعد
الزوال لاختصاص الجواز في الاخبار بما بعده او بتقييدها بما اذا تضيق الوقت لبعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصوم السفر بالاجماع فتصير اخص
من الرواية وانما نستبعد هذا التخصيص لمساواته لها في العموم لصومي الحضر والسفر وهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلته عن الرجل
يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي
فحرما الافطار مطلقا ولعله لما ذكرو ضعف ما ذكرناه مقتضى رواية عبد الله بن سنان طرد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما
الا ان يدعى انصراف صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجوز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا تمسكا بالاصل
كما في كلام بعضهم او حرمه قبل الزوال ايضا كما في كلام اخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال العمل السالم عن المخصص اما لعدم انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان
او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يرتفع البعد عن الاطلاق لاجله تامل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان
لا يخلو عن قوة مع انه احوط واحوط منه ما عليه اخر وحكي ايضا عن الحلبي من وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل وفي دلالته
عليها تامل نعم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان
كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام
ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها بالعمل عن ابي جعفر ع في الذي اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين
لكل مسكين مد فان لم يمكنه عليه صيام يوم مكان يوم وصيام ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منها اخرى بتقريب يخرج عن تكلف ولا تكافوهما الاشهر
مضمونها رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وفيها فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شي الا قضاء ذلك اليوم الذي
اراد ان يقضيه ورواية زرارة المتقدمة التي هي مستند القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملهما الشيخ على من افطر تهاونا وهو بعيد ولعل القول
الاخران لم نقف لهما على مستند **مسئلة** اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز الى امر الشارع وتمرينيته فقيل بالاول لاطلاق الامر وكون الامر بالامر
امر بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الفعل من المامور بامره وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الامر به نوجه اليه لحديث رفع القلم
مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون صوم صوم تاديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كامساك الحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا
قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار اقول الظاهر شرعية عباداته بمعنى استحبابها الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا يضر عدم العموم في
بعض الاوامر لعدم القول بالفصل واما حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لاحتمال ارادة رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات
بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بما يتيقن اخراجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه
لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد بعد دليل على تخصيص بعض افراده المردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على
تخصيص بعضها المردد بين الكل والبعض كما فيما نحن فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في
تطرق التخصيص بسببه في غيرها فيبقى على عمومه وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا وجدت القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب ويلزم الظلم
على الله تعالى لو خلى عمله عن الثواب وفيهما نظر اما في الاول فلان الامر بالامر انما يدل على ان الامر مريد لوقوع الفعل من المامور الثالث لا على طلبه منه وخطابه
به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احدنا الكلب المعلم بامر الكلب باخذ الصيد لا يقال ان اخذ الصيد مستحب من الكلب واما في الثاني فلان الثواب
عبارة عما يترتب على الاطاعة فهو فرعها وهي فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد من الثواب المصلحة المترتبة على نفس الفعل مع قطع النظر
عن الامر به فلا نضايق من ترتبه على فعل الواجب ايضا اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يقال ان المصلحة لعلها مختصة بالفعل الصادر عن
البالغ لا لمطلق الفعل كما ان في الخارج من الاشياء ما ينفع الصغير دون الكبير ويضره ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالانسان نفعا وضررا مضافا
الى احتمال المصلحة لخصوص وقوع الفعل في مقام الاطاعة لا مطلقا فتحصل انه لا تخلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات وبلحوقها المكروهات على الظاهر الا اشتراك

كتاب الصوم

في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفت ان مجرد عروض مثل هذه الحالة في اثناء الليل لمكلف مما يوجب رفع التكليف بالمركب رأساً وبالجملة فمفهوم هذه الروايات
ليس شيئاً زائداً على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء ونحن نقول ان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صحة الاطاعة والامتثال
ولا تدل الرواية على انه اذا وقع العمل في لحظة يسقط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك في مجموع اليوم فان قلت اذا فرضنا استيعاب الاغماء المجموع النهار
فلا يصدق عرفاً اطاعة امر الشارع بالصوم فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء المجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم عروضه في لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة
من انه كل ما افسد الصوم اذا وجد في جميع النهار افسده اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت اقول بصدق الطاعة وامر الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا
استوعب النوم المجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم اذا سبقت منه النية قلنا انعقاد الاجماع على صحة الصوم عليه يجب نفيه
على الترك مما باطل لانه فتح عظيم لا انه يجب الاجماع وان اريد انه مثاب على فعل الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول مثله في الاغماء
المستوعب اذا سبقت منه النية وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلاف الثاني وفيه ما لا يخفى اذ لا نزاع
ان العقل لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في صحة التكليف بهما فلا ينفع الفرق ...

[illegible]

الله طاعته فلم يفعل شيئاً من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك فلم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحج ...
وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا زكوة له ولا حج ...
واحد ممن اطاع الله فقد عصاها بل اكثر منها واصرح لانه اخبار الحرمان

تمت هذه الشريفة في باب الصوم الحمد لله اولاً واخراً وظاهراً وباطناً

[illegible]

محرره ابن عفر ... محمد آل الطيبين الطاهرين

قد فرغت من مقابلة هذه

الصحيفة الشريفة

النازلة

من سماء قلب علامة العلماء واللجج

الذي لا ينتهي بحر التحقيقات الثابتة على ... الحق الذي
عن كل مغلق ... نجم الهدى ... الشيخ الامجد الاوحد
الشيخ مرتضى الانصاري قدس الله سره العالي واعطى بكل كلمة منها نوراً ومرحمة
في ... في شهر محرم الحرام من سنة التسع بعد الالف وثلثماية من الهجرة
النبوية ... العبد الاقل ... محمد
العزيز ... غفر الله تعالى ذنوبه

[illegible stamps] سنة ١٣٠٧

كتاب الصوم

في الدليل واما الواجبات والمحرمات فالحق ان فعلها كالا يجب ولا يحرم على الصبي كذا لا يستحب ولا يكره لفقد الدليل فان ما دل على الوجوب والتحريم مختص
بالبالغين اجماعاً وللحديث رفع القلم فيخرج الصبي عن عمومه وثبوت استحباب ذلك الفعل بالنسبة اليه يحتاج الى دليل آخر فان الصبي بالواجب ...
بالاستحباب ... بالوجوب ... اللهم الا بما امر الولي بامره به لو قلنا بان المراد بالاستحباب مجرد ارادة وقوع الفعل في الخارج من الشخص وان لم يطلب فان الامر
بالامر ليس طلباً للمأمور عن الثالث ... على الاقوى وان كان يفهم منه عرفاً ارادة ... اذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من الصبي
... واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان اريد من شرعيته موافقته للامر فلا امر ... فقد عرفت ... ان يكون عموماً يحقق الصوم
كقوله نعم الصوم ... انما اجزي عليه ... مطلق الرجحان وان اريد كونه محبوباً عند الشارع ... فالحق هو الشرعية للعموم ...
وان لم يستقد منها الطلب واما الاستدلال على عدم الشرعية ...
... في نظائره من المسافر والحائض والمريض ... مسئلة ...

[illegible]